POLIROM

Peter Sloterdijk

Critica raţiunii cinice

volumul II

Plural

Această ediție a fost publicată cu sprijinul Central European University Translation Project, finanțat de OSI-Zug Foundation, și cu contribuția Center for Publishing Development din cadrul Open Society Institute – Budapesta, precum și a Fundației pentru o Societate Deschisă România.

Die Herausgabe dieses Werkes wurde aus Mitteln von Inter Nationes, Bonn, gefördert.

Peter Sloterdijk a studiat filosofia și literatura germană. Este profesor de estetică și filosofie la Hochschule für Gestaltung din Karlsruhe.
De același autor: *Der Zauberbaum. Die Entstehung der Psychoanalyse im Jahr 1785* (1985), *Der Denker auf der Bühne* (1986), *Eurotaoismus* (1989), *Weltfremdheit* (1993), *Im selben Boot, Versuch über die Hyperpolitik* (1995).

Peter Sloterdijk – *Kritik der zynischen Vernunft*
© Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main 1983
© 2003 by Editura POLIROM, pentru prezenta traducere

Editura POLIROM
Iași, B-dul Copou nr. 4, P.O. BOX 266, 6600
București, B-dul I.C. Brătianu nr. 6, et. 7

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale:
SLOTERDIJK, PETER
Critica rațiunii cinice / Peter Sloterdijk; trad. Tinu Pîrvulescu, Sanda Munteanu – Iași: Polirom, 2003
2 vol.; 23 cm (Plural M)
ISBN: 973-683-585-5 (vol. I+II)
Vol. II: 2003; 360 p.;
ISBN: 973-681-067-4 (vol. II)
I. Pîrvulescu, Tinu (trad.)
II. Munteanu, Sanda (trad.)
14(100) Cinism

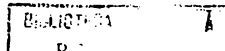
Printed in ROMANIA

Peter Sloterdijk

CRITICA RAȚIUNII CINICE

Vol. II

Traducere de Tinu Pîrvulescu, Sanda Munteanu



POLIROM
2003

Partea a doua

CINISMUL ÎN LUME

II. Secţiunea fenomenologică

A. Cinismele cardinale

„Unor gînduri nude le-am mai smuls încă o dată, într-un moment de clocotindă supărare, masca de pudoare..."

Heinrich Heine, *Vorrede zu Deutschland, ein Wintermärchen*

În ciuda celor afirmate pînă acum, conceptul de cinism ascunde în sine mult mai multe decît am crede la prima vedere. Pare a fi dintre acelea cărora le dai un deget şi îţi iau toată mîna. La început, din curiozitate, voiai să vezi şi tu cam „despre ce este vorba", pentru ca apoi să treci printr-o experienţă – îţi dai seama de asta prea tîrziu – în urma căreia gîndurile se aşază altfel. Am vrea să cunoaştem cinismul şi descoperim că ne-a luat de mult în stăpînirea lui.

Pînă acum am privit cinismul sub două aspecte; al treilea începe să se contureze o dată cu vizitarea galeriei cinicilor. Din *prima* abordare reiese că cinismul este falsa conştiinţă luminată – conştiinţa nefericită în haina sa modernă. Abordarea este una intuitivă, care porneşte de la un paradox. Ea articulează indispoziţia resimţită de lumea modernă faţă de extravaganţele culturale, de falsele speranţe şi dezamăgiri aferente, de progresul nebuniei şi stagnarea raţiunii, de ruptura profundă care traversează conştiinţele moderne şi care pare să separe o dată pentru totdeauna raţionalul de real, ceea ce se ştie de ceea ce se face. În descrierea acestui fenomen am ajuns la o pathografie, explorînd fenomenele schizoide; ea căuta cuvinte pentru a numi structurile pervers-complicate ale unei conştiinţe devenite reflexive – mai degrabă tristă decît falsă –, care, sub constrîngerile autoconservării, să supravieţuiască într-o perpetuă negare de sine morală.

În *a doua* abordare, conceptul de cinism dobîndeşte o dimensiune istorică; se observă un impuls al gîndirii exprimat pentru prima oară în critica civilizaţiei antice sub numele de kynism: impulsul individual de a trăi ca fiinţă întru totul raţională şi liberă, în pofida denaturărilor şi semiraţionalităţii societăţilor lor. Existenţă prin rezistenţă, prin rîs, prin refuz, prin invocarea întregii naturi şi a vieţii depline; ea porneşte de la un „individualism" plebeu, pantomimic, şiret şi polemic; parte din el se scurge în mai sobrul stoicism, se stabilesc nuanţe înşelătoare cu creştinismul, dar care se estompează

apoi, o dată cu efortul teologiei creştine de a-şi nega moştenirea antică păgînă, ba chiar de a o diaboliza. Am rezervat conceptul de cinism pentru a desemna replica celor puternici şi a culturii dominante la provocarea kynică; ei văd în ea adevărul, dar continuă să-l reprime. De acum înainte, ştiu ce au de făcut.

Conceptul dă naştere aici unei opoziţii: kynism – cinism, care, în mare măsură, corespunde perechii rezistenţă – represiune; mai exact, autoîntrupare în rezistenţă şi autoscindare în represiune. Astfel, fenomenul kynismului este desprins de originea sa istorică şi stilizat într-un tip ce reapare mereu în istorie, în civilizaţiile crizei şi în crizele civilizaţiei, cînd conştiinţele intră în conflict. Ca atare, kynismul şi cinismul sînt constante ale istoriei noastre, forme tipice ale unei conştiinţe polemice, fie ea „de jos" sau „de sus". Ele dezvoltă opoziţia între culturile înalte şi cele populare o dată cu dezvăluirea paradoxurilor existente în interiorul eticilor acestor culturi înalte.

Astfel se ajunge la *cea de-a treia* concepţie asupra cinismului şi la o fenomenologie a formelor conştiinţei polemice. Polemica se învîrteşte în jurul receptării corecte a adevărului ca adevăr „nud". Gîndirea cinică poate apărea doar atunci cînd devin posibile două puncte de vedere diferite asupra aceluiaşi lucru, unul oficial şi altul neoficial, unul voalat şi altul nud, unul din perspectiva eroilor, celălalt din aceea a servitorilor. Într-o cultură în care eşti cu regularitate minţit, ceea ce vrei să ştii nu este adevărul, ci adevărul *nud*. Acolo unde nu-i cu putinţă ceea ce nu este îngăduit, trebuie să se dezvăluie cum arată realitatea „nudă", indiferent de morală. Într-un fel, „a conduce" şi „a minţi" devin sinonime. Adevărul seniorilor şi cel al servitorilor sună diferit.

În această perspectivă fenomenologică asupra formelor de conştiinţă beligerante, ar trebui să ne „suspendăm" simpatia faţă de punctul de vedere kynic; ar trebui să privim nepărtinitor în primul rînd confruntarea dintre conştiinţele kynică şi cinică, în şase domenii importante ale civilizaţiei – armată, politică, sexualitate, medicină, religie, cunoaştere (teorie) –, modul în care se atacă, îşi răspund, se relativizează reciproc, se ciocnesc una de alta şi, în final, chiar se cunosc şi se echilibrează una pe cealaltă. Cinismele cardinale scot la iveală decupaje realizate de o istorie combativă a spiritului, una care descrie acea „muncă la ideal" care îşi face loc în inima eticilor de înaltă cultură. Că acest lucru nu reprezintă o „fenomenologie a spiritului" în sens hegelian va ieşi cu claritate la iveală[1]. Nu prea are multe în comun nici cu cea în sens husserlian, cel puţin pînă la strigătul filosofic de luptă: la obiect!

1. Dacă privim fenomenologia hegeliană ca o „călătorie a spiritului universal prin istorie spre sine însuşi", atunci nici unul dintre conceptele-pilot ale acestei formulări nu poate fi acceptat: întîi, nu este vorba despre o

Heinrich Zille, *Panou uriaş.*
Baracă de varietăţi într-un iarmaroc berlinez.

călătorie, căci ea ar trebui să aibă un punct de plecare şi unul de sosire, ceea ce nu se potriveşte în situaţia noastră; istoria nu înţelege metaforele „drumului"; în al doilea rînd, nu există un „spirit universal" care să fie prezent în toate schimbările şi confruntările istoriei, atît în rol de combatant, cît şi de spectator; în al treilea rînd, nu există istorie universală ca povestire a destinelor unui subiect prin care ea să se fi întîmplat; în al patrulea rînd, nu există un sine care să poată reveni „la sine" în urma unei călătorii, poveşti sau lupte; aceasta ar fi o fiinţă cam nebuloasă, un pronume reflexiv gigantoman, care ne-ar copleşi existenţa.

1. Cinismul militar

„Mai bine laş cinci minute decît mort o viaţă întreagă."

Zicală soldăţească

„Chiar şi primul-ministru prusac von Bismarck s-a arătat îngrozit de acele lucruri abominabile. «Războiul este iadul, iar cel care îl provoacă dintr-o trăsătură de condei – un diavol!», a declarat el fără a lua în considerare zelul cu care el însuşi a contribuit la declanşarea lui!"

W. Stieber[1]

Fuga este mai veche decît atacul, spune cercetarea antropologică. Aşadar omul ar fi în parte un animal de pradă (un vînător), dar nu şi, *a priori*, un animal de luptă; un rol-cheie asemănător îl joacă, în antropogeneză, descoperirea armelor – mai întîi cele de lovire, apoi cele de aruncare şi, în final, cele de foc (construirea distanţei, dezvoltarea neocorticală). Dacă ar fi să presupunem ceva privitor la înclinaţia originară a omului spre luptă şi război, am putea spune că el pare mai degrabă tentat să le ocolească decît să li se dedice. *Feig aber glücklich* (autor: G. Kleemann; subtitlu: „De ce omul preistoric nu vrea să se bată", Frankfurt am Main – Berlin – Viena, 1981). Cine se dă la o parte îşi poate asigura mai bine şansele de supravieţuire, comparativ cu cel care vrea să lupte. Daçă înţelegem laşitatea ca o formă primitivă de sustragere, atunci, în potenţialul de impulsuri ale omului, aceasta ar trebui să beneficieze de prioritate faţă de dorinţa de luptă. Să fugi e mai înţelept decît să stai pe loc. „Cel deştept cedează."

Totuşi, cîndva, în procesul de civilizare, se ajunge într-un punct în care a sta pe loc este mai înţelept decît a o lua la fugă. Nu ne interesează cum s-a ajuns aici – poate că reproducerea cîtorva concepte istorice ar putea delimita mai bine problema: concurenţa ecologică, creşterea densităţii populaţiei, revoluţia neolitică, separarea crescătorilor de animale migratori de agricultorii sedentari etc. Drumul prin „istorie" – în culturile superioare – trece prin militarizarea triburilor şi, mai departe, către stat.

Cinismul militar îşi poate face apariţia atunci cînd dezvoltarea psihologiei războiului a reuşit să contureze distinct într-o societate

1. Wilhelm Stieber, *Spion des Kanzlers*, München, 1981, p. 135; vezi „Secţiunea logică", A/1 (pp. 132-138). Fraza de mai sus ne duce cu gîndul la o teorie psihanalitică a cinismului, privit ca expresie a unei nevoi inconştiente de a fi pedepsit.

cele trei caractere bărbăteşti în luptă, distingîndu-se următoarele tipuri: *eroul*, *prudentul* şi *laşul*. (Această trihotomie poate fi sesizată, într-o fază incipientă, la speciile de animale cu agresivitate internă mai mare, de exemplu, la populaţiile de cerbi.) Se construieşte o ierarhie de valori în vîrful căreia este aşezat eroul; toţi ceilalţi *ar trebui* să fie ca el; eroismul devine steaua călăuzitoare pentru bărbaţii aparţinînd unei civilizaţii războinice. Pentru aceasta însă, e nevoie şi de o neodresură social-psihologică a omului, cu scopul atingerii unei distribuţii – nemaiîntîlnită pînă acum în natură – a temperamentelor militare. Laşitatea – ca materie primă de masă, omniprezentă – trebuie prelucrată şi transformată în eroism, în dorinţă de luptă sau, cel puţin, în precauţie bărbătească, gata oricînd să pună mîna pe armă. În termenii acestei alchimii îndreptate împotriva naturii lucrează orice sistem de formare a soldaţilor din istoria mondială a civilizaţiilor războinice; familia nobiliară îşi aduce şi ea contribuţia, la fel şi familia ţăranilor liberi; mai tîrziu curţile, şcolile de cadeţi, cazarmele şi moralele publice. Eroismul a fost şi a rămas pînă astăzi un factor cultural dominant. Cultul luptătorului agresiv şi victorios străbate întreaga istorie a documentelor scrise; oriunde găsim ceva scris, este foarte probabil să fie povestea unui erou, a unei persoane trecute prin multiplele încercări ale luptei; acolo unde se opreşte documentul scris, continuă povestirea orală eroică, pînă în negura izvoarelor populare[1]. Cu mult înaintea acelor luptători care au pătruns în istorie sub chipul cavaleriei în zale şi armură din perioada carolingiană timpurie şi care s-au tămîiat în literatura cavalerească, se povesteau deja, în cadrul triburilor, istoriile fascinante ale marilor luptători din perioada migraţiilor (epoca Nibelungilor).

Diviziunea muncii în ceea ce priveşte temperamentele militare pare deplin motivată din punct de vedere social; cele trei tipuri reprezintă avantajele celor trei „tactici" sau stiluri de luptă diferite. Eroii sînt cei care sesizează, dintre numeroasele situaţii de luptă, pe cele în care atacul este soluţia cea mai favorabilă. De unde şi vorba: atacul este cea mai bună apărare. Precauţii formează marea masă a „mijlocului raţional", care luptă dacă trebuie – şi atunci vîrtos –, dar care înţeleg să stăpînească primejdia născută din prea marea semeţie a eroului. În fine, laşul se poate salva uneori, atunci cînd toţi ceilalţi care „încearcă să facă faţă" sînt sortiţi pieirii. Dar despre aceasta nu e voie să se vorbească, iar laşul trebuie pus la stîlpul infamiei, pentru că altfel marea transformare alchimică a fricoşilor în soldaţi dornici de luptă nu s-ar putea realiza. Modelul eroic acţionează implacabil asupra comunităţilor militare masculine. Eroul este mereu în

1. Abia istoriile mai noi cunosc eroul civil, eroul zdrenţăros (*picaro*), ba chiar eroul negativ sau cel pasiv.

lumina reflectoarelor – un semizeu înarmat; pentru el, toată stima, asentimentul şi preţuirea.

Acestui ideal şi model sufletesc îi corespund trei atitudini ale conştiinţei, în funcţie de felul fiecăruia. Atunci cînd succesul îl ridică deasupra îndoielii de sine, eroul se descoperă ca persoană ce trăieşte în zenitul propriului ideal, glorios şi conştient de valoarea sa, bărbat în stare să-şi împlinească visele proprii şi pe cele ale colectivităţii din care face parte; el îşi va trăi „gloria" de semizeu şi nici măcar nu-i va trece prin minte că ar putea fi un învins – de aici, uneori uluitoarea lăudăroşenie a eroilor, atît de siguri pe forţele lor, de la începutul luptei sau după victorie. Spune ceva despre psihologia războinică a experimentaţilor romani faptul că îşi purtau pe braţe comandantul întors victorios de pe cîmpul de luptă, într-un tur de triumf prin cetate, unde acesta avea voie să-şi trăiască divinizarea ca esenţă a statului – şi o dată cu el şi poporul, care învăţa astfel să rămînă „îndrăgostit de izbîndă"; dar, în acelaşi timp, spune ceva şi faptul că îi aşezau alături, în carul de onoare, un sclav avînd rolul de a-i striga întruna: „Nu uita, *triumphator*, că eşti muritor!". Această apoteoză a învingătorului, acest cult al succesului, această divinizare a luptei şi a izbînzii fericite aparţin moştenirii social-psihologice a Antichităţii, iar această experienţă se pune mereu în scenă şi astăzi, din plin şi tot mai ieftin, pe terenurile de sport, pînă la olimpiade. În această imagine eroii sînt aproape întotdeauna tineri; ghinionul eroilor este că sînt sortiţi să moară devrme.

Cea de-a doua poziţie în raport cu idealul este aceea a precautului, a eroului relativ. El trece prin experienţa celui care urmează şi împlineşte morala eroului, dar asupra căruia gloria nu se revarsă într-o măsură atît de mare. Idealul îl stăpîneşte, fără îndoială, totuşi nu face din el o pildă. El luptă şi moare, dacă este nevoie, şi se poate mulţumi doar cu conştiinţa faptului că şi-a făcut datoria. El nu resimte dorinţa permanentă a eroului de frunte de a căuta chiar primejdia, pentru a se autodepăşi[1]. Ca atare, precautul plăteşte un anume tribut mediocrităţii; nu e nici prea sus şi nici prea jos, şi chiar dacă merge la moarte, numele îi este sumar pomenit printre cele ale eroilor dispăruţi. Poate ar trebui să vedem un semn bun în faptul că, în armatele moderne, chiar şi la cele mai înalte eşaloane, soldatul se trage din tipul precautului (a asculta, plus a gîndi, egal „cetăţean în uniformă"), care nu se aruncă în luptă din proprie voinţă. Numai în rîndul unor elite militare şi politice se mai perpetuează încă simpatia pentru mentalităţile ofensive – de „şoim" –, pentru eroi ai înarmării, însetaţi de hegemonie.

1. Epica regelui Arthur pune în discuţie felul în care un erou trebuie să-şi recîştige mereu şi mereu statutul: cazul Erec. Greşeala sa: a devenit comod şi nu a mai confirmat.

Cea de-a treia poziție față de idealul eroic este poziția lașului. Bineînțeles că, avînd în vedere presiunea permanentă exercitată de modelul eroului, el trebuie să-și caute un refugiu în masa viteaz--precaută. Trebuie să se ascundă, deoarece el este de fapt antieroul, să se camufleze și, pe cît posibil, să treacă neobservat. Ca om care se strecoară, improvizează și tace, nu-și permite să-și aproprieze ferm modelul eroic, pentru că atunci ar trebui să suporte povara dispreţului de sine. În cazul său se produce deja o ușoară dezintegrare a „supra-eului" Conștiința de sine a lașului include gena kynismului militar și, în același timp, pe aceea a unui realism critic mai evoluat! Căci experiența îl obligă pe laș la reflecție și la adoptarea unui punct de vedere duplicitar. El nu-și va face niciodată publică lașitatea – fiindcă ar fi imediat sancționată – și, ca atare, va putea oricînd să-și repudieze poziția. În el ia naștere – desigur, înveninat de o picătură a dispreţului de sine – un potențial critic îndreptat împotriva eticii eroice. Dat fiind că e nevoit să se prefacă, va fi la rîndu-i mai sensibil la impostura altora. Atunci cînd eroii și precauții vor cădea victime unei forțe mai puternice, lașul, cel care-și permite fuga, va fi unicul supraviețuitor. De aici ironica reflecție: caii supraviețuiesc eroilor.

Să renunțăm acum la această ficțiune și să vorbim despre o armată omogenă din punct de vedere social. Pentru cinismul soldățesc devine semnificativă considerația arătată ierarhiilor militare, ierarhii care se suprapun, la modul penibil, cu structura de clasă a societății. În cadrul armatei feudale regăsim, alături de cavaleria eroică, pe cea formată din mercenari, precum și o pedestrime plătită, urmate de o trupă de scutieri și servanți. Fiecare dintre aceste grupuri își are morala sa specifică de luptă, corespunzătoare într-un fel celor trei temperamente militare. Pentru cavaler, lupta – chiar dacă e dusă nemijlocit din interese materiale – reprezintă o chestiune de statut social și de imagine de sine aristocratică; drept urmare, în morala sa de luptă se acordă o deosebită atenție „onoarei"; acolo unde onoarea este în joc, există un surplus de motivație ce depășește interesele mărunte și concrete, mergînd pînă la a lupta de dragul luptei. Cu totul altfel se prezintă situația mercenarilor, care și-au făcut din război o profesiune: grupuri pestrițe de lăncieri, călăreți, dar în mare parte infanteriști, pedestrași, fii de țărani elvețieni, cumpărați pentru campaniile militare etc. Motivul lor de a se arunca în luptă nu poate fi sub nici o formă unul eroic, deoarece soldatul plătit (italienescul *soldi* înseamnă „bani") vede războiul ca fiind locul său de muncă și nu scena pe care să-și manifeste eroismul, ceea ce nu exclude însă posibilitatea participării lui la spectacolul eroic și de a-și crea chiar un anume eroism al său, înclinat spre meșteșug. Mercenarii sînt precauții profesioniști – ei merg la război pentru că războiul îi hrănește, iar intenția lor este să-i supraviețuiască. O profesiune de acest gen

este prin ea însăşi suficient de periculoasă, încît nu mai trebuie să provoci moartea şi prin tot felul de acte de eroism. În partea cea mai de jos a ierarhiei luptă scutierul, în primul rînd pentru că, fără voia lui, venirea sa pe lume l-a transformat într-o proprietate a cavalerului – care, fără el, nu s-ar putea nici urca, nici da jos de pe cal, nici măcar nu şi-ar putea scoate armura. Scutierii reprezintă un fel de proletariat militar, a căror muncă invizibilă şi niciodată apreciată este absorbită, ca şi plusvaloarea, de victoria seniorilor lor. Făcînd abstracţie de implicarea unui ideal masculin, sluga nu are nici un motiv să lupte, în afară de acela de a supravieţui în focul bătăliei. Pentru el, a se dovedi laş din toată fiinţa sa este un gest absolut realist.

Gustave Doré, *Don Quijote.*

De aici începe procesul de formare a cinismului militar, proces inaugurat de poziţia realist-kynică a celor de jos. Primul „mare" reprezentant al acesteia este, desigur, Sancho Panza. Fără a sta prea mult pe gînduri, acest ţăran isteţ îşi dă seama că are dreptul la laşitate, tot aşa cum sărmanul, dar nobilul său stăpîn, seniorul Don Quijote, are datoria eroismului. Dar cine priveşte eroismul stăpînilor

cu ochii lui Sancho Panza vede inevitabil nebunia şi orbirea cuprinzînd conştiinţa eroică. Această cutezătoare clarificare militară practicată neîndurător de Cervantes scoate la iveală faptul că vechea plăcere de a lupta eroic reprezintă o dresură mintală anacronică şi că toate prilejurile presupus nobile de a lupta nu sînt altceva decît pure proiecţii ale unei minţi îndoctrinate de cavalerism. Astfel, morile de vînt iau chip de uriaşi, prostituatele devin obiecte ale iubirii eroice etc. Dar pentru a remarca aceste lucruri, povestitorul însuşi trebuie să fie înzestrat cu acea privire realistă, plebee de infanterist şi, mai departe, cu acceptul social de a da glas pe măsură unei asemenea „priviri". Aceasta nu se putea petrece însă înainte de Evul Mediu tîrziu, adică înainte ca armele cavalerilor să-şi piardă superioritatea în faţa infanteriei plebee, iar trupele de eroi călare să fie tot mai des puse la pămînt de cetele de ţărani înarmaţi. Începînd cu secolul al XIV-lea, steaua eroicei cavalerii în armură începe să apună. Ca atare, a venit şi vremea antieroismului – descoperirea unei limbi proprii, care să exprime public optica laşă asupra vitejiei. O dată ce seniorii au început a-şi recunoaşte înfrîngerile, slugile au simţit gustul puterii. De acum rîsul realist devenea posibil.

Componenţa armatelor de după Evul Mediu tîrziu – mergînd pînă la cea napoleoniană, ba chiar pînă la cele de astăzi – manifestă o paradoxală denaturare a raporturilor originare dintre morala de luptă şi dotarea militară. Eroul antic era un războinic singuratic, ca şi cavalerul în feudalism; el îşi găsea confirmarea capacităţilor sale în duel, sau mai degrabă în lupta de unul singur împotriva mai multor oponenţi. Însă noul tip de tactică militară tinde să devalorizeze lupta individuală; decisive într-un război devin formaţiunile şi mişcările de trupe. Continuînd tradiţia legiunii romane, organizarea mai nouă a armatei împinge de fapt în jos funcţiile eroice – asaltul, rezistenţa pînă la capătul puterilor, lupta corp la corp etc. Ceea ce înseamnă că pretenţiile eroice cad asupra celor care, prin natură şi motivaţie, sînt mai degrabă precauţi sau chiar laşi. Rezultatul: în infanteriile moderne se apelează la o instrucţie eroică schizoidă, şi anume la un dresaj în direcţia curajului unei morţi anonime şi lipsite de glorie. Ofiţerii superiori, a căror poziţie strategică îi expune mai puţin pericolului, au împins riscul eroic, moartea în prima linie, tot mai mult în zona celor care „de fapt" nu au nimic de-a face cu războiul şi a căror prezenţă pe front se datorează fie întîmplării, fie constrîngerii (ispăşirea de pedepse, ameninţarea de la spate cu arma, recrutarea cu ajutorul alcoolului, fuga de acasă a fiilor de ţărani etc.)[1].

1. Îndată ce soldaţii au devenit conştienţi de acest lucru, trupa a început să-şi manifeste suspiciunea faţă de conducători. Marile armate moderne au rezistat şi au căzut împreună cu grupul de subcomandanţi şi ofiţeri inferiori, care au mers „înainte, împreună cu noi", la luptă. Războaiele

De îndată ce mentalitatea soldățească a făcut puțin loc realismului laşilor (kynismul), procesul militar-cinic în ansamblu urcă pe o treaptă superioară: urmează răspunsul dat de realismul regal-cinic modern. Acesta ştie foarte bine că sărmanii în uniforme nu pot avea nici un fel de motivație eroică; însă tot trebuie să fie eroi şi să privească în ochi aşa-zisa moarte eroică, aşa cum numai aristocraților le este dat de obicei să o vadă. De aceea, armatele postmedievale constituie primele organisme sociale care practică metodic schizofrenia ca stare colectivă. Soldatul nu mai este „el însuşi", ci un altul, o parte a maşinăriei eroice. Se întîmplă cîteodată ca unul dintre conducătorii militari să-şi ridice o clipă masca, dînd de înțeles că, de fapt, el admite dorința de a rămîne în viață a sărăntocului, dar n-o poate respecta în realitate. „Cîinilor, vreți să trăiți veşnic!" Cinicul a înțeles pe deplin mesajul cîinilor săi kynici, dar de murit tot trebuie să moară cineva. Atunci cînd Friedrich al II-lea al Prusiei spune aceste lucruri cu o nuanță patriarhal-umoristică, de fapt vorbeşte conştiința seniorială luminată a doua oară; ea a învățat să-şi țină sub control eroismul, dar are nevoie de moartea eroică, pînă una alta, ca aparat politic – în cazul de față, întru gloria Prusiei. Pentru asta trebuie să dați ortul popii! De acum înainte, toate războaiele aşa-zise nobile vor fi umbrite de această cinică negare de sine.

Thomas Rowlandson, *Cei doi regi ai groazei*. Caricatură engleză ironizînd înfrîngerea lui Napoleon la Leipzig, în 1813.

Dezvoltarea modernă a armamentului militar conduce, în parte direct, în parte indirect, la sporirea contrastului dintre conştiința

mondiale au lăsat în urma lor statistici care dovedesc că ofițerii au fost prezenți în număr „satisfăcător" pe listele celor căzuți în luptă.

eroului și cea a lașului. În disputa pentru supremație dintre cavalerie, infanterie și artilerie, această tensiune este eficientă pe treapta inferioară. Căci, în general, funcționează următorul principiu: cu cît o armă este mai distructivă la distanță, cu atît mai lași își pot permite să fie manipulatorii ei. Încă din Evul Mediu tîrziu, ne este dat să urmărim influența crescîndă a armelor cu acțiune la distanță asupra modului de desfășurare a războiului. Cu o pușcă obișnuită, infanteristul, fără să fie expus unui risc prea mare, îl poate doborî la pămînt pe cel mai nobil dintre cavaleri; de unde și importanța dobîndită de armele de foc în fața armurilor cavalerești; mai departe, cu un tun de cîmp poți face bucățele un întreg pluton de infanteriști. Rezultatul: primatul strategic al artileriei – *i.e.* al dotării armate „științifice" –, care produce, de la mare distanță și de pe o poziție ferită, în cea mai pură manieră schizoidă, cele mai mari daune[1]. Aviația și sistemele de rachete nu sînt altceva decît o artilerie mai dezvoltată, consecințe ultime ale principiului tehnic balistic. Nu degeaba s-a dovedit Napoleon a fi un reprezentant al speciei „gînditoare" de strategi și nu degeaba, începînd cu primul război mondial, conflictul armat stă tot mai mult sub semnul bătăliilor materiale ale artileriei. Literatura interbelică se învîrtește în jurul schizofreniei „eroului necunoscut", care a suportat groaza războiului și care, în același timp, s-a dovedit mai curînd un tehnician decît un luptător, mai degrabă un funcționar al statului decît un erou.

Ceea ce am putea defini ca o „primă repriză" a luptei dintre kynismul soldățesc și cinismul comandanților se va relua, pe alte planuri și cu o arie de acoperire mai amplă, în „epoca burgheză". Burghezia a moștenit din epoca eroilor feudali atîta eroism cît să-l difuzeze în marea masă patriotică. „Burghezul ca erou" – iată o problemă standard a ultimelor două sute de ani. Este posibilă o asemenea etică eroică burgheză? Răspunsul îl putem găsi în tradițiile soldățești din ultimele secole: bineînțeles că bughezia militarizată a făcut tot posibilul să-și dezvolte un eroism propriu, la fel cum, tot atît de firesc, aripa neokynică burghez-proletară a încercat să-și impună optica împotriva acestei etici. Pe de o parte, o mare doză de „idealism veritabil", „propagandă pro-prusacă", multă vorbărie și minciună; pe de altă parte, o doză la fel de mare de realism critic, rîs, ironie, satiră, amărăciune și rezistență.

Dar cum așa? În era napoleoniană, toată Europa trece printr-un proces inimaginabil de militarizare a maselor: societatea burgheză nu se naște numai din extinderea formelor de comerț și de producție capitaliste, ci, din punct de vedere statal, și dintr-o amplă autorecrutare a societății în cadrul armatei din motive „patriotice" Națiunea este identificată cu patria înarmată, reprezintă o ființă

1. Acest motiv va fi dezvoltat în „Secțiunea logică", A/6 (pp. 153-160).

superdotată militar, care topește în sine toate eurile politice. Se spune că, o dată cu războaiele revoluționare ale anilor '90 din secolul al XVIII-lea, se formează pentru prima oară ceva asemănător cu o armată națională voluntară – adică, practic, un eroism de masă, mobilizînd ființa armată din sufletele și inimile patriotice. „Naționalizarea maselor" (Mosse) reprezintă un eveniment nu numai ideologic, ci mai cu seamă unul legat de marile evenimente din *istoria războiului* modern. Astfel, schizofrenia colectivă atinge un nou nivel istoric; națiuni întregi se pun în mișcare pentru a purta războaie politice în afara granițelor. De aici se naște tendința războiului total, în care toată viața socială devine – implicit sau explicit – mijloc de luptă, de la universități pînă la spitale, de la biserici la fabrici, de la artă pînă la grădinițele de copii. La acest nivel, tensiunile dintre kynismul lașilor și cinismul eroilor burghezi a dobîndit forme mult mai evoluate decît pînă atunci. Dorința „lașă" de a rămîne în viață și-a căutat o nouă formă de expresie în statul național: explicit, în pacifism și internaționalism (spre exemplu, de tip socialist sau anarhist); implicit, în principiul Švejk, în strecurare, „chiul" (*système* C)[1]. Cine voia să intre în rîndurile „Partidului Supraviețuirii" în perioada 1914-1945 trebuia, inevitabil, să fie un amestec de socialist, pacifist și soldatul Švejk.

La ce implicații poate duce atitudinea kynică, respectiv cinică, în privința armatei secolului XX o demonstrează exemplul german. În toamna anului 1918, Imperiul German se prăbușea, oferind un spectacol anarhic. Fiecare tip în parte își striga în gura mare opinia: naționaliștii militariști în postura de eroi – care nici măcar nu voiau să ia în considerație faptul că războiul era într-adevăr pierdut; partidele Republicii de la Weimar ca forțe civile de mijloc, deci în rolul precauților – încercînd să evite mai rău și căutînd un nou început; și, în fine, spartachiștii, comuniștii, expresioniștii, pacifiștii, dadaiștii etc. ca fracțiune „lașă", devenită ofensivă – care condamnau întru totul războiul și, în baza unor principii noi, revendicau o nouă societate. Fără să cunoaștem aceste adversități, nu am putea înțelege de ce fascismul german de tipul celui hitlerist a putut deveni o mișcare inconfundabilă și cu exactitate localizabilă istoric. Hitler aparține acelei categorii de apărători fanatici ai eroismului mic-burghez care s-au antrenat și s-au ridicat pe poziții mai avansate ale cinismului militar, grație permanentului lor conflict cu mentalitățile și curentele absolut neeroice, „lașe", promovînd supraviețuirea, din perioada 1917-1919 a prăbușirii imperiului; cu alte cuvinte, el reprezintă *fascismul* germanului întors de pe fronturile războiului mondial, ca reacție la realismele „dezintegratoare" ale Švejk-ilor, pacifiștilor, civiliștilor,

1. Parțial legiferat: în războiul din 1870-1871 existau mulți „sodați reprezentanți" în locul celor convocați.

socialiștilor, „bolșevicilor" vremii[1]. Cinismul militar fascist este un capitol mai vechi al problemei „burghezului ca erou". Acesta presupune un nivel de alienare schizoidă atît de ridicat, încît mic-burghezii declasați (asemenea lui Hitler) se vor agăța de această imagine a eroului – și încă de una răvășită de război, la modul nihilist – cu dorința de a-și aneantiza eul în ea.

Aceste interconexiuni sînt complicate și triste în egală măsură. Și aceasta pentru că redau o sistematică alienare a voinței de trăi. Individul, cu speranțele și identificările sale, se dedică statului național militarizat, deși tot de aici vine și cea mai mare amenințare a așteptărilor sale de la viață. Într-o societate schizoidă, indivizii abia dacă mai știu cu adevărat cum pot să-și urmărească propriul și autenticul lor interes de viață și cînd funcționează doar ca o rotiță a mașinăriei militare și de stat defensiv-distructive. Mînați de dorința de a-și asigura protecția și siguranța, ei se vor identifica aproape total cu aparatul politico-militar și, într-un interval de timp oarecare, vor provoca un conflict cu rivalii sau, cel puțin, vor fi implicați în el.

Fascismul militarist este însă de departe depășit de cinismul militar specific epocii armamentului atomic strategic. O dată cu apariția armelor de distrugere globală, care face iluzorie orice întrebare despre eroism, tensiunea dintre eroi, prudenți și lași intră într-o fază totalmente haotică. Motivele defensive par să cîștige teren peste tot. Orice superputere atomică introduce în calculele sale strategice motivele eroice, precaute și lașe ale celuilalt. Fiecare trebuie să admită că adversarul său își construiește în ultimă instanță strategia pe lașitatea sa – desigur, o lașitate la rîndu-i înarmată, avînd la dispoziție o mașinărie eroică, oricînd gata de luptă. Situația mondială de astăzi are la bază un permanent contact vizual între doi adversari laș-eroic precauți, care se înarmează fiecare pentru a-i arăta celuilalt că singura *lui* atitudine rațională va rămîne cea lașă și că nu va putea depăși niciînd nivelul precauției. Rolul de erou rămîne nedistribuit. Lumea nu va mai vedea învingători. Aceasta înseamnă un tip nou de duel, ba chiar unul revoluționar, deoarece dueliștii de pînă acum se considerau de regulă, pe el și pe celălalt, ca potențiali eroi. Astăzi, fiecare știe de lașitatea realistă, ba chiar necesară a adversarului său. Lumea

1. Am încercat într-un alt loc să tălmăcesc dispoziția afectivă specială a cinismului fascist german, interpretînd episodul Beelitz din *Mein Kampf* de Hitler: *Der Gefreite Hitler als Anti-Schweijk – Zur Psychodynamik moderner Zersetzungsangst*, vezi Peter Sloterdijk, „Die Krise des Individuums – studiert im Medium der Literatur", in J. Schulte-Sasse (ed.), *Political Tendencies in the Literature of the Weimar Republic*, Minneapolis, 1982.

mai are încă impresia că Estul și Vestul văd fiecare în celălalt doar un Švejk laș și ultraînarmat – doi Švejk care, după ce se va pune punct teribilismelor, se vor întoarce la ceea ce amîndoi au în comun, și anume dorința de a locui încă o vreme pe acest pămînt. Dar de cînd procesul de înarmare a ajuns în general în acest punct de echilibru al unei precauții eroico-lașe, întregul sistem de valori de pînă acum este scos din țîțîni. Tensiunea pare să se fi dizolvat – cel puțin teoretic – într-o echivalență deschisă a tuturor temperamentelor. Eroismul poate fi tolerat, precauția în aceeași măsură, iar lașitatea este, poate, cea mai indicată. Vechile obiceiuri negative au devenit acum pozitive, în aceeași măsură în care vechiul pozitiv a devenit negativ. Să fi ajuns astfel, pe culmile escaladării militare, adevărata luptă un lucru total lipsit de importanță? Iată o întrebare la care cadrele militare nu pot da singure un răspuns, cu atît mai puțin într-o epocă în care s-a proclamat (aparent) primatul politicii asupra factorului militar.

Pericolul crește însă atît timp cît sistemele politice produc mijloacele, scopurile și ideile concurenței militare, hegemoniale și distructive. Nebuneasca dinamică a înarmării din domeniile strategic și științific demonstrează că, într-adevăr, așa stau lucrurile. De asemenea, fiecare dintre părți fantazează, la fel ca înainte, că a supraviețui înseamnă doar a te putea apăra; dar faptul că apărarea în sine a devenit cea mai mare amenințare a supraviețuirii nu constituie o realitate privită clar, în față, ca un lucru producător de consecințe, ci doar lateral, cu coada ochiului, nedeslușit. Fiecare pleacă de la ideea că numai un echilibru al terorii progresive poate asigura așa-zisa pace. Această convingere este deopotrivă realistă *și* absolut paranoidă; realistă, pentru că este croită pe interacțiunea dintre mai multe sisteme paranoide; paranoidă, pentru că în timp și în esență, se dovedește întru totul nerealistă. În aceste coordonate, este realist să fii neîncrezător pînă la starea de alertă; în același timp însă, neîncrederea produce o presiune a permanentei reînarmări, de parcă un plus al înarmării ar putea aduce cu sine mai puțină neîncredere. Politica modernă ne-a obișnuit să considerăm, ca esență a conștiinței realității, o gigantică *folie à deux*. Felul în care două sau mai multe mari puteri se împing reciproc, într-o interacțiune pusă la punct în toate amănuntele, spre nebunie oferă omului de astăzi modelul său de realitate. Cine se adaptează la societatea de astăzi – așa cum este ea – se adaptează, în ultimă instanță, și la acest realism paranoid. Și pentru că nimeni nu înțelege acest lucru în mod conștient, nici măcar „într-o clipă de luciditate"[1], înseamnă că fiecare dintre noi este prins în țesele cinismului militar modern – dacă nu *îi rezistă deschis și conștient*. Cine i se împotrivește trebuie să se obișnuiască a fi tratat drept un visător, o persoană care, deși animată de bune intenții

1. Vezi „Secțiunea istorică", cap. 11, „Ora de luciditate"

(„predica de pe munte"), a ales calea fugii de realitate. Chiar dacă nu este adevărat. Conceptul de realitate este folosit greşit, într-un mod fără echivalent. Ceea ce trebuie să facem este *să fugim în realitate* din paranoia ridicată la rang de sistem al existenţei noastre de zi cu zi.

Se conturează acum, în chiar inima gîndirii militar-politice, o problemă terapeutică avînd deopotrivă o dimensiune politică şi una spirituală. Cum să-şi deconstruiască subiectele puterii – bolnave de neîncredere şi totuşi realiste – distructivitatea şi proiecţiile lor despre inamic, cîtă vreme interacţiunea dintre aceste sisteme a dovedit pînă acum că slăbiciunea în faţa inamicului a fost întotdeauna prilej de contraatac? Fiecare se vede pe sine ca fiind în esenţă o forţă defensivă, proiectînd potenţialul agresiv asupra celuilalt. Într-o astfel de structură, destinderea este *a priori* imposibilă. În coordonatele acestei nebunii a învrăjbirii, este „realist" să rămîi încordat şi gata de luptă. Nimeni nu se va putea arăta slab fără a-l face pe celălalt să se simtă puternic. Rivalii sînt obligaţi să cultive, cu infinită trudă, un mic teren, permiţînd un gest de genul autolimitării – adică a slăbi şuruburile avînd conştiinţa puterii, a ceda avînd sentimentul inflexibilităţii. Această minusculă fişie de pămînt a autolimitării reprezintă pînă acum unicul cap de pod cîştigat de raţiune în cadrul procesului cinic-militar. De dezvoltarea sa depind toate celelalte. Pentru om, s-a dovedit destul de dificil să înveţe să lupte; tot ce a devenit el pînă astăzi a fost ca luptător, dar acceptînd provocări şi dezvoltîndu-le în beneficiul său (vezi conceptul de *challenge* al lui Toynbee). A învăţa să nu lupţi va fi probabil şi mai dificil, pentru că ar fi ceva cu totul inedit. Istoria militară a viitorului va fi scrisă pe un front cu totul nou: un front al luptei împotriva luptei. Loviturile decisive vor fi acelea care nu vor fi date niciodată. Sub efectul lor, subiectivităţile noastre strategice şi identităţile noastre defensive se vor prăbuşi.

2. Cinismul de stat şi cinismul puterii conducătoare

„Je n'ai rien, je dois beaucoup,
je donne le reste aux pauvres."*

Testamenul unui aristocrat

„Merge şi împăratul la WC? Problema asta mă frămîntă, aşa că dau fuga la mama s-o întreb.
– Nu vrei să ajungi la închisoare, nu-i aşa? îmi răspunde ea. Deci nu merge la WC."

Ernst Toller, *Eine Jungend in Deutschland*, 1933

„Mînă în mînă cu războiul şi cu pregătirea de război merg: artificiile diplomaţiei, suspendarea conceptelor morale, intrarea în vacanţă a adevărului şi revigorarea cinismului."

James Baldwin, prim-ministru britanic, 1936

Subiectele realităţii politice, statele şi regatele, se aseamănă cu ceea ce sînt eroii în context militar. Cu cît mergem înapoi în istorie, cu atît mai mult imaginile eroilor şi cele ale regilor se apropie una de alta, pînă la contopirea în una şi aceeaşi idee a monarhiei eroice. În Antichitate, multe dintre casele regale şi imperiale îşi prelungeau rădăcinile arborelui genealogic pînă la zei. Ascensiunii eroice – ridicării la rang monarhic graţie faptelor eroice – trebuia să i se adauge, în vechile tradiţii, şi descendenţa divină, *i.e.* descinderea şi obîrşia divină; pe de o parte erai rege din motive eroice, iar pe de altă parte, prin „graţie divină"; de jos în sus erai vrednic prin luptă şi triumf, de sus în jus, prin legitimare cosmică.

În ceea ce priveşte autoexpunerea publică, nu se poate spune despre monarhiile timpurii că au fost discrete. Oriunde se instituia o domnie nobiliară, o monarhie sau un stat, în familiile domnitoare se punea concomitent în mişcare un exerciţiu intens de aroganţă. Numai în acest fel conştiinţa faptului de a fi la vîrf putea prinde rădăcini adînci în sufletele noilor puternici ai zilei.

În consecinţă, grandomania a devenit un stil politico-psihic. Prin el se înfăptuia saltul de la putere la seniorialitate, de la pura superioritate

* „Nu am nimic şi sînt dator vîndut,/ Iar restul îl dau săracilor" (în franceză în original) (n.t.).

prin forță la gloria suveranității. Cei mai vechi regi, faraonii, despoții, cezarii și principii, și-au asigurat conștiința de sine printr-o simbolistică harismatică. În cadrul monarhiilor acționează o megalomanie cu sens funcțional – *i.e.* grandomania ca factor structural al seniorialității. Prin faimă, principii de odinioară urmăreau să-și impună domnia simbolică; și numai datorită acestui cult – culme a mass-media – știm pînă și astăzi despre existența unor imperii și numele suveranilor lor. Nici astăzi strălucirea anticei aroganțe suverane nu pare să se fi stins. Faima lui Alexandru cel Mare nu s-a răspîndit numai pînă în India, ci, prin intermediul tradiției, a ajuns pînă în ziua de azi. În jurul unor puteri și al unor domnitori se formează o aură, răspîndind energie de-a lungul mileniilor.

Rudolf Schlichter, *Blinde Macht* (*Puterea oarbă*), 1937.

O dată cu apariția unor asemenea poziții politico-simbolice, și decorul este pregătit pentru intrarea în scenă a procesului cinismului puterii – bineînțeles, și aici de jos în sus, prin provocarea puterii dominante, plină de strălucire, de pe impertinenta poziție a sclavului. Subiectele primului kynism politic sînt cele aruncate în sclavie sau cele ale unor popoare amenințate, care, deși oprimate, nu le-a fost distrusă întru totul conștiința de sine. Pentru ele este firesc să-și amintească, atunci cînd contemplă fără invidie pozele arogante ale puterii dominante, devastările și crimele adunate în contul victoriosilor, sărvîșite înainte de umflarea lor în pene. În privirea sclavului, reducerea legitimității regale la pură violență și măreției la brutalitate s-a petrecut de mult.

Inventatorul kynismului politic originar este *poporul evreu*. Acesta a oferit civilizației „noastre" cele mai autentice modele de rezistență împotriva puterilor dominante. El s-a dovedit, pe de o parte, „impertinent", încăpățînat, luptător și rezistent la suferință, iar pe de altă parte, un Buhoglindă sau un Švejk al popoarelor. Și astăzi răsună în umorul evreiesc ceva din scrîșnetul kynic al conștiinței oprimat-suverane – o erupție reflexivă pornită dintr-o cunoaștere melancolică, evidențiind atitudinea vicleană, nesupusă și inteligentă în fața puterii și a imposturii ei. Atunci cînd piticul israelit îl învinge pe Goliatul modern, în ochii învingătorului strălucește ironia a trei mii de ani: Ce nedreptate, David! (Kishon) Ca prim popor, el a fost și primul care a gustat din fructul cunoașterii politice – și se pare că a fost un blestem. Căci, cu secretul autoconservării în minte, riști mereu să fii condamnat, ca Ahasverus, să nu poți nici să trăiești, nici să mori. În cea mai mare parte a existenței lor, evreii au fost obligați să ducă o viață care a însemnat supraviețuire în defensivă.

Kynismul politic al evreilor este dus mai departe de o cunoaștere deopotrivă ironică și melancolică, de ideea că totul se petrece – atît tiraniile, cît și tiranii – și că singurul lucru care rămîne este legămîntul poporului ales cu Dumnezeul său. De aceea se poate spune despre evrei că, dintr-un anumit punct de vedere, au fost inventatorii „identității politice"; ea reprezintă o credință – în esență de neînvins și incoruptibilă – care stă la baza luptei pentru apărarea ființei sale, prin renunțare și suferință kynică. În primul rînd, poporul evreu a descoperit puterea slăbiciunii, a răbdării și a suferinței, de care avea să depindă, într-un mileniu al confruntărilor militare – el aflîndu-se întotdeauna pe poziția mai slabă –, supraviețuirea sa. O dată cu anul 134 d.Hr., deci cu perioada diasporei, marea ruptură din istoria evreilor conduce la o schimbare în idealurile acestui popor mic și precaut. Prima jumătate a istoriei evreilor stă sub semnul lui *David*, care l-a îngenunchear pe Goliat și a intrat în istorie ca primul reprezentant al unui regat „realist", fără glorificări exagerate. În momentele de amenințare, poporul își putea îndrepta privirea spre această figură de erou și de poznaș în același timp. De aici, o imagine alternativă a

eroului – eroismul umanizat al celui slab, care se afirmă în rezistența împotriva unei superputeri. De la evrei, lumea a moștenit *ideea de rezistență* – care la ei funcționa ca tradiție mesianică, o privire plină de speranță, așteptînd promisul rege-salvator din casa lui David, care că smulgă poporul năpăstuit din rătăcire și să-l conducă din nou către sine, în patria sa, spre demnitate și libertate. Din descrierea lui Josephus Flavius (*Războiul evreilor*)[1] reise că Iisus nu era mai presus decît oricare dintre numeroșii răzvrătiți mesianici și *guerilleros* religioși care opuneau rezistență domniei romane. De la cucerirea romană a Palestinei pînă la definitiva înăbușire a răscoalei lui Bar-Kochba din 134, mesianismul trebuie să fi reprezentat o adevărată epidemie pe pămîntul evreiesc. Rebelul harismatic Simon Bar-Kochba (Bar-Kochba : „fiul stelelor") a pretins și el că este urmaș al lui David.

O dată cu Iisus și cu edificarea religiei creștine, tradiția lui David s-a perpetuat într-o nouă dimensiune. În vreme ce poporul evreu a fost bătut și risipit, intrînd astfel în cea de-a doua jumătate, amară, a istoriei sale – unde mai curînd Ahasverus decît David îi putea sta drept ideal –, creștinismul avea să continue, pe un alt plan, opoziția împotriva Imperiului Roman. Mai întîi de toate, creștinismul a însemnat o școală a rezistenței, a curajului și a credinței întrupate ; dacă, în acele timpuri, el ar fi fost ceea ce este acum în Europa, nu ar fi supraviețuit mai mult de cincizeci de ani. În perioada imperială romană, creștinii reprezentau un fel de nucleu de rezistență internă. A fi creștin însemna la acea vreme a nu îngenunchea în fața nici unei puteri lumești, cu atît mai puțin în fața aroganților, violenților și amoralilor împărați-zei romani, ale căror manevre politico-religioase stîrneau indignarea. Primilor creștini le va fi fost de folos faptul că au moștenit de la evrei un kynism istorizant, care s-a priceput să le spună de la obraz tuturor purtătorilor de putere și de glorie : oameni de teapa voastră, ducîndu-se la fund, deja ne-a fost dat să vedem o duzină ; la oasele despoților de mai ieri rod de zor hienele și timpul atotputernic, care nu ascultă decît de Dumnezeul *nostru* ; tot asta vă este sortit și vouă. În consecință, viziunea evreiască asupra istoriei conține o semnificativă încărcătură explozivă : ea descoperă deșertăciunea superiorității celuilalt. Conștiința kynic-cinică, originar „teoretică" (și cinică, fiind în legătură cu un principiu mai puternic, adică al adevărului istoric și al lui „Dumnezeu"), este cea istorică : pînă la urmă, toate imperiile pline de grandoare au dispărut în colbul și cenușa vremii. Conștiinței evreiești i-a fost dat să afirme o cunoaștere a istoriei, esențializată în povestea prăbușirii celorlalți și a miraculoasei sale supraviețuiri. De la evrei, primii creștini vor învăța

1. Vezi și Marvin Harris, *Cows, Pigs, Wars and Witches. The Riddles of Culture*, New York, 1974, 1978 (ed. a 2-a), pp. 133 *sqq*. („Messiahs, The Secret of the Prince of Peace").

știința de a ști ce se petrece în inima asupritorilor, adică despre hybrisul violenței pure. În Psalmul 9, conștiința evreiască se pune în pielea puterii răului și îi ascultă discursul trufaș:

> „Cînd se mîndrește necredinciosul, se aprinde săracul; se prind în sfaturile pe care le gîndesc. Că se laudă păcătosul cu poftele sufletului lui... Că a zis întru inima sa: Nu mă voi clinti din neam în neam, rău nu-mi va fi" (*Ps.* 9.22-23, 26).

Kynicul evreu urmărește fanteziile invulnerabilității despoților militari pînă la ultima consecință – și abia atunci își rostește negația. El nu se va număra printre glorificatorii stăpînului; de atunci despoții trebuie să trăiască cu această neîmplinire; mereu va exista un grup care să nu participe la divinizarea celor puternici. Cam așa funcționează dinamica psihopolitică a „chestiunii evreiești". Conștiința kynic-evreiască resimte pe propria-i piele bătucită violența ce stă la baza gloriei și a seniorialității. Spatele care a numărat aceste lovituri se va pleca, probabil, pentru că este mai înțelept așa – dar o va face cu o ironie care-l va scoate pe celălalt din minți.

Opoziția dintre puterea dominantă și cei pe care ea îi oprimă reliefează două poziții: pe de o parte puterea „seniorială", cu fațadele ei somptuoase, iar pe de altă parte, cunoașterea nemijlocită de pe poziția de sclav a esenței puterii și a statutului de fațadă al oricărei somptuozități. Între acestea două se formează o cale de mijloc, creată de eforturile politice și juridice ale puterii, prin care ea își revendică legitimitatea. Pe acest teren intermediar – juridic și de stat –, conștiința stăpînului și cea a sclavului se pot întîlni. Pe măsură ce puterea dominantă se legitimează printr-un exercițiu *bun*, ea își depășește caracterul inițial violent, putîndu-se ridica la nivelul unei parțiale nevinovății – anume să exersezi, într-o lume a necesităților, o artă a posibilului. Acolo unde puterea se legitimează în mod real, ea se dedică unui interes înalt și general, se pune în slujba vieții și a esenței sale. De aceea pacea, dreptatea și protejarea celor slabi sînt cuvintele sacre ale politicii. Cînd o putere dominantă poate spune *pe drept cuvînt* despre sine că a adus pace, dreptate și protecție pentru cea mai firavă formă de viață și că acestea constituie valorile prime după care se ghidează, abia atunci ea începe să-și depășească miezul violent și să-și cîștige o legitimitate superioară. Totuși, aici trebuie să dăm o mai mare atenție ca de obicei potrivirii cuvintelor cu realitatea. De regulă, limbajul puterii schimbă cuvintele între ele: numește înarmarea pace; spune că face ordine atunci cînd reprimă manifestările de nemulțumire[1]; se fălește cu protecția sa socială atunci

1. Vezi Julien Benda, *La trahison des clercs*, Paris, 1975, p. 44: „Tout le monde sent le tragique de cette information: «L'ordre est rétabli»" („Toată lumea simte caracterul tragic al acestei informații: «Ordinea a fost

cînd întreprinde cîteva nebuloase acte de binefacere; rostește cuvîntul „dreptate" atunci cînd aplică legile. Dreptatea dubioasă a puterii se reflectă foarte bine în replica sarcastică a lui Anatole France: Legea, în egalitatea sa suverană, interzice atît cerșetorilor, cît și milionarilor să doarmă sub poduri.

Păcatul originar al politicii, începutul sîngeros, violent și oprimator al dominației, se lasă depășit numai printr-o legitimare de tipul celei de mai sus, purificată printr-un larg asentiment. Dacă se pune acest lucru între paranteze, miezul violent al puterii dominante iese din nou la iveală. În forme legalizate, el se face remarcat atunci cînd puterea își exercită acțiunile punitive, impuse de primejduirea propriei sale poziții. Pedepsirea constituie astfel călcîiul lui Ahile al legalității forței[1]. Cine urmărește puterile dominante pedepsind află cîte ceva atît despre ființa lor, cît și despre ființa sa, atît despre miezul lor violent, cît și despre poziția sa față de el.

La fel cum lașului îi este scris să se ascundă în masa celor precauți, și conștiinței subversive de sclav îi este caracteristică menținerea în viață prin învățarea limbii sclavului (a recunoașterii, a aparenței legale și a glorificării) atît de bine, încît cu greu vor putea fi percepute tonurile ironice. Potrivit tradiției, romanul Petronius pare să fi fost un geniu al ironiei servile. În confruntarea sa cu aroganța unui Nero, el și-a însușit pînă la perfecțiune meșteșugul de a linguși în mod distructiv. El s-a priceput să-i servească împăratului veninoasa sa venerație ambalată în complimente atît de aromate, încît acesta nu le-a putut rezista. Bineînțeles că patricianului conștient de sine nu i-a rămas, în epoca imperială, altă cale decît aceea a sinuciderii. Această *savoir mourir*, calculîndu-și cu sînge rece moartea ca preț ultim acordat libertății, face legătura între aristocrația romană deposedată de putere și creștinism, care, de-a lungul secolelor, a devenit una dintre cele mai serioase provocări adresate cezarilor. O dată cu ea apare o conștiință a suveranității existențiale, care avea să relativizeze, mai mult decît etica stoică, problema poziției în societate, cine stă sus, cine la mijloc și cine jos. În fața acestui ideal, sclavii puteau deveni mai curajoși decît stăpînii. Impulsul de întrupare a credinței a fost atît de puternic în perioada creștinismului timpuriu, încît el avea să atragă de partea sa marele angrenaj al puterii aparținînd lumii vechi. Rădăcinile sale se aflau în conștiința libertății,

---

restabilită»" – n.t.). Menținerea ordinii este sinonimă cu: atacuri călare, deschiderea focului asupra unor oameni lipsiți de apărare, femei și copii uciși.

1. Nu întîmplător Michel Foucault, inițiatorul celor mai pătrunzătoare analize ale puterii, a așezat violența și „micropolitica" vremurilor noastre pe aceeași treaptă cu fenomenele violenței disciplinare, pedepsirii, execuției, supravegherii și încarcerării.

care se naşte o dată cu încetarea supunerii naive în faţa puterii. A nu mai avea niciodată respect pentru o putere exterioară şi pur lumească devine miezul kynic al poziţiei creştine în faţa dominatorilor de orice fel. Friedrich Schlegel avea să fie unul dintre primii gînditori moderni care au sesizat cu limpezime calitatea kynic-cinică a creştinismului radical întrupat. În *Athenaeumsfragmenten* din 1987, el nota: „Dacă esenţa cinismului constă în a dispreţui fără excepţie orice... izbîndă politică..., atunci creştinismul nu poate fi altceva decît cinism universal"[1].

Adevărul acestei teze se relevă în felul în care Roma strălucitoare a reacţionat şi a reflectat la provocarea kynic-creştină. În scurt timp, statului roman nu i-a rămas altceva de făcut decît să reprime cu brutalitate această lumină conştientă, iritantă, aşa cum o dovedesc valurile de persecuţie creştină care se întind pe o perioadă de mai multe secole. Dar pentru că toate acestea au rămas fără rezultat şi puterea noii credinţe a crescut parcă şi mai mult o dată cu reprimarea, se ajunge, după confruntări de mai bine de trei secole, la o schimbare de atitudine: puterea imperială îngenunchează în faţa kynismului creştin, pentru a-l putea controla. Aceasta este semnificaţia gestului lui Constantin cel Mare. Iar o dată cu el începe creştinarea puterii – şi, din punct de vedere structural, transformarea impulsului kynic într-un impuls cinic. O dată cu Constantin, istoria statelor Europei devine istoria cinismului de stat creştinat, care, după această schimbare epocală, nu a încetat să domine şi să tortureze, ca ideologie seniorială schizoidă, gîndirea politică. De fapt, ea nu constituie (încă!) o temă care, pentru a fi dezvoltată, necesită apelul la o psihologie a inconştientului. Sciziunile pe care le discutăm aici se produc undeva la suprafaţa conştiinţei. Faptul că puterea nu poate deveni umilă nu constituie o imagine de coşmar a stăpînitorului, ci un calcul făcut la lumina zilei. Nu există conflict inconştient între idealurile credinţei şi morala puterii, ci, dintru început, doar o credinţă limitată. Astfel, impulsului kynic al anti-puterii i se va opune impulsul cinic al puterii dominante. Acesta *porneşte de la început* ca dublă gîndire.

1. Cuvintele lui Schlegel conţin nu numai primele semne ale unei teori a cinismului politic, dar şi a unui cinism economic, religios şi epistemologic (vezi *infra*, „Cinismele cardinale" şi „Cinismele secundare"). Iată întregul fragment: „Dacă esenţa cinismului constă în a favoriza natura în faţa artei, virtutea în faţa frumuseţii şi ştiinţei, a privi fără griji, în spiritul stoicilor, numai spre ceea ce reprezintă sufletul, dispreţuind fără excepţie orice valoare economică sau izbîndă politică, şi a apăra cu vitejie drepturile voinţei proprii, atunci creştinismul nu poate fi altceva decît cinism universal" (*Athenaeum. Eine Zeitschrift von A.W. und Friedrich Schlegel*, vol. I, Curt Grützmacher [ed.], Hamburg, 1969, p. 102).

Un prim punct culminant al dublei gîndiri creştine este atins în filosofia augustiniană a istoriei, care, realist deznădăjduită la vederea Imperiului Roman creştinat – un moloh în putrefacţie –, nu găseşte altă soluţie decît aceea de a-şi ridica la rang de program sciziunea din interiorul realităţii (şi, implicit, din interiorul moralităţii). Astfel ia naştere învăţătura fatal realistă despre cele două imperii (*de duabus civitatibus*): cel dumnezeiesc (*civitas (!) dei*) şi cel pămîntesc (*civitas terrena*), ambele întrupîndu-se în existenţa Bisericii Catolice şi a Imperiului Roman. Organizarea bisericească terestră coboară pe pămînt sub forma unei anexe a sferelor cereşti. Astfel are loc instaurarea unor dualisme, din determinarea cărora istoria statelor europene, ca şi gîndirea de stat, nu a reuşit în prea mare măsură o evadare definitivă. Chiar şi în secolul XX, statul şi Biserica întreţin acelaşi tip de relaţie conflictuală – complici şi adversari totodată. Acest clinci milenar între stat şi Biserică epuizează toate artificiile, toate loviturile pe care doi luptători şi le pot aplica, faţă în faţă, în ring: poziţii, prize, procedee, îmbrăţişări, sugrumări. Statul creştin nu se poate organiza nici măcar la suprafaţă ca o entitate unitară (abstracţie făcînd creştinismul bizantin). Judecînd după structura sa interioară şi exterioară, el pare condamnat încă din naştere la duplicitate şi la scindarea adevărului. Ca atare, se va ajunge şi la o dublă justiţie (dreptul canonic şi dreptul civil), la o dublă cultură (spirituală – laică), ba chiar la o dublă politică (bisericească şi de stat). În această dedublare îşi are originea ceva din secretul ritmului istoric vest-european, producător atît al celei mai sîngeroase, mai sfîşiate, mai războinice, dar şi al celei mai creative şi „mai rapide" istorii din cîte au existat într-un interval de timp atît de scurt şi pe o arie de desfăşurare atît de îngustă. Combativa logică kynic-cinică aparţine acelor forţe sau „legi" care conduc procesul istoriei statele, de clasă şi culturale spre o strălucire fără precedent. Aproape de la început, aici totul este „dublu" – un potenţial violent de antiteze executabile, de forţe reflexive materializate şi moduri de convingere armate.

Nu vom ceda tentaţiei de a scrie aici o istorie. Cîteva idei alese cum trebuie vor ilustra suficient de bine principalele conflicte şi modul lor de dezvoltare. După cum se ştie, episcopia Romei, cu dependenţii săi provinciali, a reprezentat unica structură parastatală care a supravieţuit căderii Imperiului Roman de Apus. În jurul anului 500 d.Hr., creştinismul avea să supună noile grupuri de putere nord-europene prin reuşita lui Remigius din Reims de a-l boteza pe Chlodwig (Clovis), căpetenia Merovingienilor franci, fapt pentru care Biserica franceză se proclamă şi astăzi cu mîndrie *la fille aînée de l'église*. Faptul că acest Chlodwig s-a dovedit a fi şi unul dintre personajele cele mai bestiale, mai setoase de sînge şi mai şirete ale istoriei europene timpurii – creat din acelaşi aluat ca şi Genghis-Han sau Timur Lenk, beneficiind doar de mijloace mai reduse –, ei bine,

acest lucru poate fi înțeles ca un fel de prevestire a ceea ce avea să urmeze în materie de violență a regilor creștinați. Conștiința acestui contrast între crez și faptă va deveni problema fundamentală a seniorilor creștini. În consecință și în ultimă instanță, învățătura creștină avea să experimenteze și ea această sciziune, și anume în una a „jumătății" și una a „întregului", una a creștinilor scindați și una a celor nescindați. Desigur, sciziunea apăruse deja în perioada persecuțiilor, în interiorul comunităților creștine, o elită religioasă – sfinți, martiri, preoți – separîndu-se de grupul creștinilor „obișnuiți".

Această dezvoltare schizoidă a creștinismului se poate explica cu ajutorul a trei mari mutații: prima, transformarea religiei din una a comunității în una a reprezentării grandioase metafizice a puterii dominante, punînd astfel bazele participării sale la edificarea unei politici religioase; a doua, prin instaurarea unei domnii spirituale sub forma papalității, episcopalității și abației; a treia, prin creștinarea violentă și superficială a maselor. Tot într-o triplă mișcare poate fi surprinsă și dezvoltarea esenței kynice a creștinismului, care rămîne încă sub semnul ideii creștine, și *numai* a ei, și încearcă să supraviețuiască în ciuda scindărilor survenite: în primul rînd, în cadrul marilor ordine călugărești occidentale, care realizaseră, o dată cu Benedict din Nursia, sinteza dintre rugăciune și muncă, iar mai apoi și în cadrul curentelor contemplative și ascetice din perioada de vîrf a Evului Mediu; în al doilea rînd, în mișcările eretice care au revendicat mereu punerea în practică a poruncii privitoare la dragostea creștină și ai căror adepți au sfîrșit ca martiri ai persecuției „creștine" împotriva creștinilor; în al treilea rînd, în încercările unor monarhi creștini de a crea o punte în spirit umanist între „misiunea" lumească și învățătura creștină – lăsîndu-se nedecis cît de departe se va putea merge. Carol cel Mare își va conduce deja politica religioasă franco-imperialistă dovedind un creștinism brutal-cinic, fapt pentru care poate fi numit pe bună dreptate părintele Occidentului. Regii ottonieni și apoi cei din casa salică au dezvoltat, cu ajutorul fețelor bisericești, afacerea stăpînirii politice în așa măsură, încît, sub ei, episcopii au ajuns vîrfurile de lance ale politicii imperiale (vezi programele imperiale ale Evului Mediu dezvoltat, ideile creștin-germane de imperiu și de împărat și lupta pentru putere dintre monarhie și papalitate).

Numai în acest context cele șapte mari *cruciade* europene pot fi înțelese pînă în ultimele consecințe. Ceea ce s-a petrecut între 1096 și 1270 sub numele de *croisade* constituie o tentativă a seniorilor feudali creștinați de a-și compensa prin fapte insuportabilul lor cinism de stăpînitori. După secole de creștinare, poruncile religioase creaseră o scală a desăvîrșirii interioare ce devenea tot mai sensibilă la contradicția dintre iubirea creștină și etica războinică feudală. Insuportabilitatea acestei contradicții – care era acum una interiorizată –

explică violența cu care, pe parcursul mai multor secole, s-au putut revărsa energiile europene în ideea de cruciadă. Cruciadele – proclamate războaie sfinte – erau explozii social-psihologice de natură protofascistă. Ele canalizau energiile acumulate în sufletul individual și colectiv, rezultate din conflictul a două etici contrare. În războiul sfînt, ireconciliabila contradicție dintre o religie a iubirii și o etică a eroului se transformă într-un apel mobilizator: este voia lui Dumnezeu. Această ficțiune devine receptaculul celor mai violente tensiuni – spre uimirea posterității, care n-a putut descoperi rațiuni militare, economice sau religioase în suferințele și faptele de vitejie ale cruciadelor. Ideea de cruciadă constituie (pe lîngă vînătoarea de vrăjitoare, antisemitismul și fascismul) unul dintre cele mai pilduitoare exemple despre felul în care o idee dementă, colectivă și oficial proclamată acaparează nebunia individuală a celor munciți de conflictul dintre religia iubirii și militarism. Începînd cu anul 1096, războiul sfînt funcționează în civilizația occidentală ca o supapă de detensionare; sub presiunea propriilor contradicții și nebunii interne, omul își descoperă inamici exteriori, diabolici, și poartă împotriva lor războaie dintre cele mai sfinte. Psihograma civilizației creștine dezvăluie această îndrăzneală (protofascistă); în vremurile de criză, cînd imposibilitatea suportării programărilor etice contradictorii devine tot mai acută, atenția se îndreptă din ce în ce mai mult spre preconizatul moment al răbufnirii înspre exterior. Faptul că persecuția evreilor a început în Țara Rinului, o dată cu cruciadele, evidențiază legăturile dintre diversele fenomene de tip cultural-patologic. Evreii, ereticii, vrăjitoarele, antihriștii, roșii – cu toții sînt de fapt victimele unui front inițial lăuntric, așa cum se instalează el în epocile de oprimare ultraschizoide și în care „iraționalitatea întregii societăți" caută o cale de ieșire din eticile contrare.

În afară de canalizarea cinismului seniorial creștin spre campaniile cruciate, Evul Mediu a produs o a doua cale de detensionare: crearea unui univers curtenesc semisecularizat, în care te puteai deda, cu liberă conștiință, ethosului militar și aristocratic. Epica arthuriană timpurie s-a alimentat din elanul acestei descoperiri; romanele cavalerești, precum și *chansons de geste*, acordau destul de limpede întîietate ethosului eroic în fața celui creștin. Pasul următor a fost eliberarea cavalerismului din „lanțurile" poruncii iubirii creștine și a pacifismului său, prin dedicarea sa sentimentului lumesc și de mine stătător al onoarei în luptă, fastului curții și unei erotici rafinate, indiferentă la obiecțiile clericilor, culturii turnirelor, petrecerilor, vînătorii, festinelor. Pînă în secolul al XIX-lea, hedonismul aristocratic s-a dovedit extrem de funcțional în rolul său de scut al bucuriei lumești în fața aurei masochiste a mănăstirilor creștine. De acum, bărbatul adevărat era cel care punea cît mai mulți adversari la pămînt și care o cucerea pe cea mai frumoasă dintre femeile de la curte. Pînă

şi Nietzsche i-a avut în vedere, la scrierea encomionului său antihristic (adresat „bestiei blonde" şi puterilor naturii), pe aceşti aristocraţi laicizaţi ai luptei şi, mai tîrziu, pe condotieri – tipul uman care atacă, ia ceea ce-şi doreşte şi poate fi lipsit de scrupule la modul „seniorial". Neo-eroica de curte a condus însă doar la o emancipare de suprafaţă în raport cu etica creştină. La un nivel mai profund, cavalerii regelui Arthur au rămas cavaleri creştini – cazul lui Parsifal este cel mai elocvent. O dată cu mitul cavalerului pornit în căutarea Graalului, creştinarea forţelor armate este transportată undeva în sfera metaforei şi alegoriei, într-o mistică a cavalerului, transpunînd lupta într-o dimensiune spirituală. În epoca tîrzie a Burgunzilor, civilizaţia cavalerească devenea sinonimă unei literaturi trăite.

În ambiguitatea simbolică a ideologiilor imperiale, cavalereşti şi de stat creştinate ale Evului Mediu tîrziu – ambiguitate care învăluia interminabilele războaie între feudele, oraşele, Bisericile şi statele Europei –, efectul învăţăturii lui Machiavelli pare să fi fost acela al unei furtuni purificatoare. *Principele* a fost considerat încă de mult timp, cu precădere însă în perioada burgheză, drept marele program al tehnicii de guvernare cinice. El a fost pus la zid pentru că încălca legămîntul scrupulelor în politică. Ceea ce religia condamna în mod principial era considerat aici drept unealtă principală a guvernării: crima. Bineînţeles că de-a lungul istoriei, mulţi s-au folosit de acest mijloc. Dar nu în asta consta noutatea învăţăturii lui Machiavelli, ci în faptul că cineva îndrăznea să o spună public, trădînd un nou nivel al moralei – pe care nu se poate să nu-l discutăm, sub numele de cinism. Conştiinţa seniorială se pregăteşte pentru o nouă campanie, verificîndu-şi acum efectivele. Nu se mai putea omite sub nici o formă faptul că a existat cineva care a spus răspicat, mîndru, dezinhibat, limpede etc. lucrurilor pe nume. Iar a spune clar lucrurilor pe nume constituie şi astăzi ceva mult mai scandalos decît realităţile aşa cum sînt ele.

„Amoralismul" politic machiavelic se clădeşte pe îndelungata tradiţie războinică şi pe haosul politic feudal al secolelor al XIII-lea, al XIV-lea şi al XV-lea. Ca istoric, Machiavelli observă că s-au consumat pînă şi ultimele forme de legitimare a statului creştin, de vreme ce nici unul dintre seniorii vremii nu s-a mai dovedit în stare să ducă la îndeplinire – în harababura mereu crescîndă, cauzată de o putere fărîmiţată şi aflată într-un permanent conflict intern – nici măcar treburile cele mai elementare ale statului: asigurarea păcii, dreptăţii, protecţia cetăţenilor etc. Astfel ia naştere ideea unei puteri centrale, care să pună capăt segregării puterii şi să facă din nou posibilă viaţa de stat şi cea burgheză. Conducătorul ideal al unei asemenea puteri centrale imaginare şi inexistente încă ar trebui în primul rînd să înveţe – indiferent la constrîngerile şi înlănţuirile moralei creştine – să exercite puterea în mod radical în beneficiul

legii, păcii şi al protecţiei cetăţeanului într-un stat omogen. Din punct de vedere politic, Machiavelli (cu al său cinism) se dovedeşte a fi mult mai limpede decît administraţia latifundiară, imperială sau orăşenească a Evului Mediu tîrziu, care practica o brutalitate ascunsă în spatele moralei creştine. Teoria florentinului despre stăpînire cere omului de stat să ţină hăţurile puterii – înţelegîndu-se automat prin aceasta dispunerea de *orice* mijloc. O asemenea tehnologie cinică a puterii poate fi valabilă numai în stituaţiile în care acest supraviețuitor politic numit stat suferise serioase înfrîngeri, iar puterea centrală – dacă mai exista – luase rolul cîinelui bătut pe care îşi exersează sadismul o haită de mici puteri brutale, rapace şi haotice. În astfel de situaţii, cinismul lui Machiavelli poate spune adevărul; pentru o clipă în istoria lumii, un spirit atît de suveran, atît de îndrăzneţ şi de amoral pune punctul pe „i", vorbind în numele interesului de viaţă comun. Totuşi, din punct de vedere reflexiv, această conştiinţă a puterii este deja semnificativ îmbibată cu cinism şi, de asemenea, riscant de dezinhibată pentru ca vocea ei să nu fie înţeleasă atît sus, cît şi jos, atît de cei aflaţi la putere, cît şi de cei asupra cărora se exercită. Rămîne însă gustul amar lăsat de descrierea unei suveranităţi care-şi face sieşi, precum şi unui popor, un „bine" prin faptul că, dincolo de bine şi de rău, împotriva fiecărui individ în parte, îşi permite cele mai infame crime.

Se poate crede că arta guvernării, dovedită de statele şi unităţile teritoriale absolutiste din Europa secolelor al XVII-lea şi al XVIII-lea, a urmat şi împlinit *cum grano salis* ideile lui Machiavelli. În realitate însă, statul absolutist s-a dovedit a fi unul care s-a ridicat deasupra micilor puteri aflate în conflict, a suveranilor regionali şi, mai ales, deasupra partidelor religioase, aflate într-o coexistenţă sîngeroasă. („Politicieni" se vor numi în primul rînd cei care au încercat să acţioneze din punct de vedere tactic cu precauţie, rămînînd relativ neutri faţă de poziţiile religioase aflate în conflict.) Dar la scurt timp după instalarea lor ca puteri dominante relativ stabile, statele absolutiste se înconjoară de un nimb al tămîierii de sine. Intenţia lor este aceeaşi: mascarea miezului lor violent printr-o grandioasă retorică a legalităţii şi a binecuvîntării dumnezeieşti. Dar, oricît de convingătoare ar fi această prevalare de graţia dumnezeiască, unii dintre supuşii săi mai critici n-ar putea uita că, de fapt, este vorba mai degrabă de o binecuvîntare a crimei şi asasinatului, precum şi una a oprimării. Nici una dintre formele de stat moderne nu a reuşit să-şi ascundă atît de bine nucleul de forţă, ca într-o utopie a legalităţii. Prima mare formă modernă de rezistenţă împotriva statului (absolutist) a venit, firește, din partea nobilimii, care şi-a manifestat clar teama de centralizare – cu alte cuvinte, un grup de oameni care, din prea multă aroganţă, a sesizat aroganţa unei puteri centrale. Acest lucru aproape că poate fi trecut în contul lui Machiavelli ca un succes

„popular", care avea să trădeze şi centralizările de mai tîrziu. Amoralismul cinic al puterilor hegemoniale este o temă ce nu mai poate fi înlăturată cu una cu două. Statele trăiesc de atunci în acest provizorat cinic, parţial legitim, parţial uzurpator. Un oarecare excedent de violenţă, oprimare şi uzurpare se constată chiar şi la fiinţa acelor instituţii de stat care se străduiesc să-şi cîştige legitimitatea şi legalitatea. În spatele fiecărei acţiuni pacifiste a statului se întrevede finalitatea militară (modernii spun ca şi anticii: *Si vis pacem para bellum* – dacă vrei pace, pregăteşte-te de război). Chiar şi cel mai bun sistem legislativ este marcat de anumite realităţi „dure", cum ar fi privilegiile de clasă, abuzurile de putere, discreţionarismul şi nedreptăţile de orice fel; din spatele ficţiunilor juridice ale schimbului liber de bunuri, ale contractului de muncă liber acceptat, ale fixării libere a preţurilor ies la iveală nedreptăţile legate de putere şi oprimare; în spatele celor mai sublime şi mai libere forme de comunicare estetică se aud încă vocile suferinţei sociale şi ale cruzimii culturale. (În acest sens, afirmaţia lui Walter Benjamin – cum că nu există o dovadă a culturii care să nu fie şi o dovadă a barbariei – este plină de sens.)

Lorenzo Leonbuono, *Allegoria della Fortuna*. Această politologie alegorică o arată pe Tyrannis (Puterea) înconjurată de Pizmă, Prostie, Suspiciune, Ingratitudine şi Prefăcătorie.

Începînd cu secolul al XVIII-lea, atmosfera politică a Europei Centrale este încărcată de anumite „secrete deschise". În parte *discret*, adică în cadru privat sau secret, în parte sub forma unei agresiuni publicistice deschise, secretele puterii devin obiect de discuție. Din nou, puterea trebuie să dea socoteală moralei. Originea absolutismului și a „rațiunii de stat" – în baza căreia principele are puterea să pună capăt și micului război, și masacrului religios – a căzut acum de mult în uitare. Avînd deplina conștiință că, de va avea puterea, o va folosi fără nici un fel de opreliști morale, critica moral-politică a secolului al XVIII-lea s-a opus cu înverșunare „despotismului" absolutist. O nouă clasă socială, burghezia, candidează acum, sub numele de „popor", la preluarea puterii („oamenii obișnuiți", „starea a treia" etc.). Revoluția franceză – în faza sa regicidă – așază în punctul suprem al structurii sale sociale domnia „poporului". Dar ceea ce a făcut revoluția ca „popor" se va fixa în era următoare în clasa aristocrației burgheze, ca aristocrație financiară, educată și antreprenorială, prin căsătorii cu aristocrația de sînge. Nu avea să dureze mult pînă cînd noul val de stăpîni, purtînd numele de „popor" și legitimat prin principiul suveranității poporului, a resimțit pe propria-i piele paradoxurile stăpînirii. Căci cine se revendică de la popor invită poporul să se intereseze cît mai mult de afacerile puterii, care se conduc atît în numele său, cît și pe spinarea sa.

Contradicțiile interne ale statului creștin se reiau acum, pe o treaptă istorică mai înaltă, în existența statului burghez, care se revendică de la suveranitatea poporului și impune ca orice autoritate publică să depindă (sau să pară că depinde) de alegerile generale. Dar în aceeași mică măsură în care „statul" creștin al Evului Mediu a întrupat etica creștină a iubirii, a reconcilierii și a liberei înfrățiri, statul modern „burghez" s-a dovedit în stare să fie reprezentativ pentru maximele sale („Libertate, egalitate, fraternitate, solidaritate") sau măcar pentru nevoile vitale ale marii mase populare. Cine studiază situația populației rurale din secolul al XIX-lea, mai mult, situația proletariatului industrial într-o continuă creștere, precum și extinderea pauperității în epoca domniei burgheze – aici adăugîndu-se și situația femeilor, servitorilor, minorităților etc. – nu poate să nu constate că revendicării de la popor i-a corespuns o concepție incompletă despre el.

Acum, mișcările socialiste devin deopotrivă posibile și necesare; ele pretind ca tot ceea ce se petrece în numele poporului să fie prin și pentru popor; cine se revendică de la popor trebuie „să slujească poporul", începînd prin neimplicarea în „războaiele populare" tipice epocii în care, „în numele poporului", domnesc reprezentanți ai burgheziei sau ai feudal-burgheziei și încheind prin asigurarea dreptului acestui popor de a fi în mod just părtaș la bogăția produsă prin munca sa.

Conflictul secular dintre mişcările socialiste şi ceea ce numim statul naţional „burghez"[1] determină două noi mutaţii şi schizofrenizări polemic-reflexive ale conştiinţei politice, mutaţii ce vor marca întregul secol XX. Ambele sînt forme tîrzii ale conştiinţei cinice. Prima este ceea ce numim în mod obişnuit *fascism*. Acesta nu va ezita prea mult să se recomande ca fiind o adevărată politică a violenţei. În manieră cinică, el renunţă tocmai la eforturile de legitimare prin faptul că proclamă deschis brutalitatea şi „sfîntul egoism" drept o necesitate politică şi o lege istoric-biologică. Contemporanii lui Hitler l-au considerat pe acesta, printre altele, un „mare orator" pentru faptul că dădea viaţă – pe un ton de un realism fără ascunzişuri – unor lucruri cu care sufletul german nu se putuse de mult împăca şi pe care voia să le îndepărteze în spiritul reprezentărilor brutal narcisiste de sine, ca popor al ordinii – printre altele, acestea erau: parlamentarismul weimarez, infamul Tratat de la Versailles etc., dar, mai ales, „vinovaţii" şi incomozii – socialiştii, comuniştii, sindicaliştii, anarhiştii, artiştii moderni, ţiganii, homosexualii şi, mai presus de toţi ceilalţi, evreii, care au fost nevoiţi să joace rolul inamicului intim şi al manechinului tuturor reprezentărilor răului. De ce tocmai ei? Care este sensul acestei uri? Uciderea în masă a reprezentat încercarea fasciştilor de a sparge oglinda pe care poporul evreu a aşezat-o în faţa lor prin simpla sa existenţă. Căci fascistul, acel nimeni gonflat cu eroism, probabil că nu s-a simţit în faţa nimănui atît de expus ca în faţa evreului, a cărui tradiţie a suferinţei îi împrumută aproape firesc o poziţie ironică în faţa oricărei puteri dominante. Figurile centrale ale fascismului german au trebuit să accepte faptul că uzurpatorul lor imperiu de o mie de ani nu va putea niciodată să creadă în el însuşi cîtă vreme într-un ungher al propriei conştiinţe va rămîne vie amintirea că pretenţia lor la putere nu este decît o poză – iar în cazul lor, evreii sînt cei care le reamintesc acest lucru. Antisemitismul trădează o sincopă în voinţa fascistă de putere; iar această putere nu avea să devină niciodată atît de mare încît să poată anihila negaţia kynic-evreiască. „*Obraznicul* de evreu" – această expresie a devenit parola, cuvîntul-cheie, cuvîntul crimei fasciste. Această tradiţie a rezistenţei, marcată de resemnare şi de voinţă de adaptare, a dat naştere unei negări a aroganţei puterii, resimţită în însuşi miezul conştiinţei fasciste atît de acut, încît i-a determinat pe acei fascişti germani ce pun preţ pe grandoare să construiască uriaşele lagăre de exterminare, pentru ca astfel să-i poată extirpa pe cei care păreau să arate cel mai vîrtos cu degetul înspre propria lor impostură. Nu a

1. La o privire mai atentă, iese la iveală caracterul problematic al acestei tipizări stîngace; pînă în 1918, spre exemplu, nu putem considera statul feudal german a fi întru totul burghez, din cauza componentei sale feudale.

trăit oare acest popor cu conştiinţa melancolică a faptului că toţi Mesia de pînă acum s-au dovedit a fi falşi? Cum ar fi putut crede în propria sa misiune un Mesia de limbă germană – un fost locatar al azilului de noapte austriac, care s-a lăsat proslăvit drept un Barbarossa reîntors –, cîtă vreme el însuşi avea să se privească, peste umăr, cu ochii „ticălosului de evreu", care „strică totul"? Nici o voinţă de putere nu poate tolera ironia voinţei de a supravieţui acestei puteri[1].

Sigur că este inadmisibil să desemnezi pur şi simplu statul fascist al secolului XX ca fiind reprezentantul tipic al suveranităţii populare „burgheze" moderne. Cu toate acestea, fascismului îi este dat să dezvolte una dintre posibilităţile latente ale statului popular „burghez". Antisocialismul său fanatic scoate limpede la iveală faptul că fascismul este un fenomen al dezinhibiţiei politice – adică o reacţie defensivă, cinic seniorială, împotriva pretenţiei socialiste de a oferi poporului ceea ce i s-a promis şi ceea ce i se cuvine. Fascismul vrea şi el „să dea totul poporului"; dar mai întîi falsifică noţiunea de popor – poporul ca monolit, ca masă omogenă, care ascultă de o voinţă unică (*Ein Volk, ein Reich, ein Führer* – „Un popor, un imperiu, un conducător")[2]. Astfel, ideologiei liberale i se trage un picior în spate. Libertate individuală? Voinţă individuală? Conştiinţă individuală? Prostii! Cu cît vin de mai „de jos", cu atît sînt mai agasante. Fascismul actualizează înclinaţia statului „burghez" de a impune, cu o „violenţă necesară", „interesul comun" definit *particular*, în dauna celor individuale; dar ceea ce îl caracterizează cu adevărat este

1. Am scris aceste notiţe despre cinism – fără să ştiu la acea oră că ele vor conduce cîndva la o critică a raţiunii cinice – la puţin timp după vizionarea unui interviu cu Hannah Arendt, realizat de Günther Gaus cu mulţi ani în urmă şi care a fost redifuzat după cinci ani de la moartea ei. Acest dialog – un eveniment printre discuţiile relaxate şi filosofările în faţa publicului, precum şi unul dintre puţinele exemple pozitive de inteligenţă la televizor – atinge punctul culminant atunci cînd doamna Arendt relatează despre implicarea sa în procesul de la Ierusalim, împotriva lui Eichmann, asasinul a milioane de oameni. Trebuie să o fi auzit pe această femeie povestind cum, în timp ce studia miile de pagini ale declaraţiilor din rechizitoriu, izbucnea mereu în rîs, deoarece tot ce a condus la moartea şi, respectiv, la supravieţuirea a mii de oameni ţine de prostia omenească. În afirmaţiile Hannei Arendt se putea constata ceva frivol – sau, mai exact, kynic – care, după prima reacţie, neîndoielnic derutantă, devenea mobilul expresiei suverane a adevărului. Iar atunci cînd, ca supliment, doamna Arendt a spus că, adeseori, exilul i s-a părut chiar interesant, căci erai tînăr, iar a-ţi improviza existenţa în necunoscut se dovedea un lucru cu un parfum aparte, ea a început chiar să rîdă – iar cu acel rîs al ei „s"-a început şi munca la această carte.
2. În democraţiile populare întîlnim o măsluire a realităţii oarecum complementară.

agresivitatea sa necondiționată. Aceasta este explicația faptului că, la vremea ajungerii la putere a fascismului, au existat importante grupuri de interes nefasciste (din parlament și din economie) cărora le-a putut trece prin gînd să-i sprijine pe fasciști crezînd că aceștia reprezintă noua măturică cu care pot fi îndepărtate și reașezate la locul lor (jos) aceste deranjante interese individuale. Au existat oare oameni suficient de cinici care să creadă că l-ar putea cumpăra pe Hitler și brutalitatea sa cinică? (Unul dintre ei – Thyssen – și-a scris într-adevăr memoriile sub titlul: *I paid Hitler.*)[1] Statul fascist, cu amestecul său înnecăcios de capital și ideologie populară, idealisme și brutalități, merită un atribut filosofic unic: cinsim al cinismului.

Cea de-a doua schizofrenizare a conștiinței politice moderne s-a produs în istoria modernă a Rusiei. Se pare că există o tendință a dezvoltării proporționale a militantismului și radicalității mișcărilor socialiste în raport cu standardul de oprimare din țara respectivă. Cu cît mai puternică și-a dorit să fie mișcarea muncitorească în Europa – și mai ales în Germania, corespunzător creșterii reale a proletariatului în procesul industrializării –, cu atît mai așezată („mai burgheză") s-a dovedit ea, în ansamblu, în manifestarea sa politică și, de asemenea, cu atît mai mult a crezut ea în victoria treptată asupra inamicilor săi, puterile feudalismului tîrziu și ale burgheziei. Pe de altă parte însă, pe cît de solidă și de invincibilă se arăta puterea de stat despotic-feudală rusă, pe atît de fanatică a fost și opoziția „socialistă" S-ar putea spune și altfel: cu cît o țară s-a dovedit mai pregătită pentru implantarea elementelor socialiste în ordinea sa socială (o dezvoltare superioară a forțelor de producție, un înalt grad de ocupație a muncitorilor salariați, un înalt grad de organizare a intereselor „proletare" etc.), cu atît mai calmi au așteptat conducătorii mișcării muncitorești momentul. Puterea și slăbiciunea principiului social-democratic a fost dintotdeauna răbdarea pragmatică. Cu alte cuvinte: cu cît o societate a fost mai nepregătită[2] pentru socialism (gîndit ca postcapitalism), cu atît mai acerb și mai învingător s-a instalat socialismul radical în prima linie a mișcărilor de schimbare a ordinii de stat.

Dacă există o lege care urmează logica luptei și afirmă că, în răstimpul unor conflicte de lungă durată, oponenții se asimilează,

1. M-am hotărît să tratez cinismul banilor printre cinismele secundare. Cinismul de schimb, care va fi discutat la pp. 113-126, îmi pare a fi un produs al constrîngerilor puterii.
2. Pregătit – nepregătit: acestea nu sînt judecăți de valoare, ci scale de măsurare a unor condiții obiective de impunere a socialismului. Dacă definim socialismul ca eliberare a productivității sociale din determinările capitaliste, atunci în primul rînd trebuie să se instaureze relații capitaliste tîrzii, care apoi să fie „depășite"

atunci ea se confirmă în cazul conflictului dintre comuniştii ruşi şi despotismul ţarist. Ceea ce s-a petrecut în Rusia între anul 1917 şi cel de-al XX-lea congres al Partidului Comunist trebuie înţeles ca o continuare ironic-cinică a ţarismului. Lenin a devenit executorul testamentar al unei domnii despotice, abrogată numai în privinţa reprezentanţilor, nu şi a procedurilor şi structurilor sale interne. Stalin a ridicat apoi această tradiţie la standardele tehnice ale secolului XX – într-un mod care l-ar face să pălească pe oricare dintre Romanovi. Dacă, încă din timpul ţarilor, statul rusesc se dovedise a fi o haină mult prea strîmtă pe trupul societăţii, statul-partid-comunist va deveni o cămaşă de forţă. Dacă, în vremea ţarismului, o minusculă grupare de privilegiaţi ţinea în mînă, prin aparatul puterii, teoretic, un imperiu uriaş, atunci, după 1917, o grupare la fel de minusculă de revoluţionari de profesie, ajunsă la putere pe fondul resentimentului faţă de războaie şi a urii ţărăneşti şi proletare împotriva celor „de sus", a reuşit să-l răpună pe Goliat.

Totuşi, ca evreu, Lev Troţki nu era oare moştenitorul unei tradiţii străvechi a rezistenţei şi afirmării de sine în faţa unei puteri arogante? Şi, într-adevăr, el a fost demonizat şi apoi asasinat de către colegii săi intraţi în pielea lui Goliat. În asasinarea lui Troţki de către Stalin nu găsim, oare, replica cinică a puterii dominante ruse la genocidul fascist? În ambele cazuri este vorba despre răzbunarea unei violenţe hegemonice îndreptate împotriva aceluia/acelora în faţa căruia/cărora nu-şi va cîştiga niciodată respectul şi care pare a juca rolul de eternă sperietoare, strigîndu-le: legitimează-te sau vei fi îndepărtat! În ideile lui Troţki privitoare la revoluţia permanentă se insinuează ceva din ipoteza că violenţa politică trebuie mereu, cu fiecare secundă a exercitării sale, să se preschimbe pentru a nu fi confundată cu crima. Puterea trebuie să se păstreze ca violenţă în beneficiul păcii, dreptăţii şi protecţiei, pentru a face posibilă o mereu nouă desăvîrşire a vieţii *suverane*. Ideea revoluţiei permanente nu cheamă la haos continuu, ci reprezintă un comandament al conştiinţei evreieşti, că orice formă de impostură statală e sortită unei umilitoare pieiri – măcar pentru că memoria crimelor sale o va urmări atîta timp cît continuă să ţină sceptrul în mînă. Dacă rezistenţa rusă de astăzi (a anilor '80 – n.t.) se mai exprimă încă în limba creştină şi în aceea a drepturilor omului, acest lucru se datorează faptului că procesul de eliberare *de sine* din Rusia a fost stopat în punctul în care ajunsese în februarie şi octombrie (Octombrie Roşu) 1917, la revendicarea drepturilor omului ca formulă generală a libertăţilor burgheze. O ţară care doreşte să sară peste „faza liberală" cade, după acest salt de la despotism la socialism, înapoi în despotism. Poporul rus s-a lăsat transformat într-o unealtă a unui viitor care nu mai voia să înceapă şi care, după toate cîte s-au petrecut, nici nu va mai putea vreodată să se împlinească în felul în care a fost el promis. El şi-a

sacrificat dreptul la viață și provocările de moment ale rațiunii – într-un gest de masochism ortodox, de înfricoșată voință de tortură eliberatoare – pe altarele de consum ale generațiilor mai îndepărtate. El și-a epuizat energia vitală în cursa sa de urmărire a dementei occidentale a consumului și a tehnologiei militare apusene.

În ceea ce privește actualul aparat de stat socialist, majoritatea martorilor te asigură că, ideologic, el este total epuizat. Fiecare resimte prăpastia dintre frazeologia tradiției leniniste și experiența de zi cu zi, în special acela care, din cauza slujbei, este obligat să folosească respectiva frazeologie. Lumea se polarizează pe două dimensiuni care nu mai au nimic în comun una cu alta; realitatea nici nu se mai ia în calcul altfel decît divizată. Realitatea începe acolo unde se sfîrșesc statul și frazeologia sa. Cu ajutorul termenului tradițioanal de „minciună" nu vom reuși să înțelegem această diluare schizoidă a realității, caracteristică situației est-europene. Căci știm cu toții că legătura dintre „cuvinte" și „lucruri" a fost afectată – dar, în lipsa unor discuții publice despre alterarea acestei legături, ea se instalează cu titlu de normalitate. Ca atare, oamenii nu se mai definesc pe sine în funcție de valorile și idealurile socialiste, ci pornind de la lipsa de alternativă și de soluție a lumii în care le este dat să trăiască, adică pornind de la „socialism", care, în ciuda aurei sale strălucitoare – de fapt, doar pură retorică –, este recepționat ca o suferință. Dacă cinismul ar putea deveni tragism – după modelul dostoievskian al Marelui Inchizitor –, atunci, în cazul nostru, el s-ar aplica socialismului, care, prezent pe buzele tuturor oamenilor acestei lumi, înseamnă speranța de a deveni stăpînii propriei lor vieți, pe cînd pentru cei din Est, acest cuvînt s-a împietrit într-un simbol al lipsei de perspectivă – ceea ce reprezintă o alterare lingvistică cinică de o îndrăzneală epocală. Chiar și în afară a devenit evident faptul că politica puterilor centrale socialiste nu mai include nici un fel de speranță de tip socialist. Într-o terminologie marxist-leninistă, Estul nu produce decît o politică hegemonială; iar dacă ne temem să rîdem sau să șuierăm printre dinți, este pentru că nu știm cum va reacționa împăratul cînd își va da seama că umblă pe stradă gol-pușcă. În rest, totul se subordonează acestei idei – dar ce se va întîmpla atunci cînd lucrurile vor începe să se clarifice? La ce bun, oare, cea mai mare putere militară din lume – doar pentru a ne apăra de o alteritate fictivă?

Să încercăm să ne închipuim ce ar avea de spus un Machiavelli la sfîrșitul secolului XX, după o temeinică cercetare a situației politice; probabil că tot ce ar putea spune el marilor puteri ar fi să explice, cu o sinceritate lipsită de scrupule, falimentul reciproc al sistemelor politice – în primul rînd, pentru a motiva ambele părți la o întrajutorare reciprocă; în al doilea rînd, pentru a-și pune în mișcare cetățenii, sătui de politică, în direcția unei mari ofensive a ajutorării de sine; iar în al treilea rînd, pentru că falimentul se va produce, în mod

inevitabil, chiar şi în realitate. În bună manieră pozitivistă, Machiavelli va constata că cea mai mare parte a aşa-numitelor probleme ale anului 2000 nu sînt decît „false probleme", născute din opoziţia a două mari blocuri de putere ce se privesc cu încordare, pentru că unul a încercat să se organizeze ca un sistem social ce poate conduce dincolo de un capitalism pe care însă nu l-a cunoscut niciodată, iar celălalt reprezintă o formă flască, bătrînă, „prea coaptă" de capitalism ce nu se mai poate depăşi pe sine, pentru că acea casă numită „socialism", în care ar putea acum să se mute, este ocupată. Concurenţa dintre Est şi Vest – ar spune Machiavelli, pe bine cunoscutul său ton sec şi răutăcios – nu este deci o concurenţă productivă a puterii, în înţelesul comun, şi nici o rivalitate hegemonială clasică, ci un conflict dintre cele extrem de complicate. „Socialismul" a devenit principala barieră în calea trecerii capitalismului la acesta; de asemenea, capitalismul Vestului, „înţepenit" chiar din această cauză, este principalul obstacol pentru care sistemele estice nu i se alătură. Ca atare, în timp ce Estul trăieşte undeva deasupra realităţilor sale, recomandîndu-se drept socialism, Vestul rămîne în permanenţă undeva sub nivelul posibilităţilor sale, fiind obligat să-şi fromuleze în cheie defensivă idealurile cu privire la viitor: adică a nu-şi dori sub nici o formă *acest* socialism – ceea ce-i lesne de înţeles, pentru că nici un sistem nu şi-ar stabili drept ţel un lucru pe care l-a lăsat de mult în urmă. Pentru capitalism, un capitalism de stat infirm şi deghizat, de tip estic, nu poate deveni nicicînd o imagine a viitorului.

Dacă vrem să punem capăt acestui conflict, trebuie în primul rînd să înţelegem cît mai exact caracterul său special şi paradoxal. Aici Machiavelli i-ar da dreptate colegului său Marx, căruia îi aparţin primele tentative de demarare a unei polemici generale (istorică şi politică)[1]. Polemica generală marxistă ne permite să facem diferenţierea între conflictele de rivalitate dintre sisteme de acelaşi fel şi conflictele condiţionate evolutiv, dintre sisteme diferite sau neasemenea, care se diferenţiază deci prin gradul lor de dezvoltare. Se ajunge astfel la un conflict între sistemul mai puţin evoluat şi cel mai evoluat, în care al doilea descinde cu necesitate din primul. Din ultimul tip este *idealiter* conflictul dintre capitalism şi socialism. În logica lucrurilor, pare să fie vorba despre un conflict în care o parte încearcă să o îndepărteze pe cealaltă, noul luptă cu vechiul din care, fără îndoială, se trage. Noul devine necesar atunci cînd vechiul ajunge să fie prea strîmt. Tocmai de acest lucru ne asigură şi Marx cînd vorbeşte despre esenţa capitalismului matur, complet dezvoltat, anume că exercită un efect constrictiv asupra productivităţii umane pînă acum

1. Vezi capitolul „Metapolemica" din „Secţiunea logică" (pp. 173-187), unde încerc să fundamentez o dialectică raţională sub numele de polemică generală. De asemenea, întreprind o critică a uzului marxist al dialecticii.

potențate de chiar alcătuirea sa; ca atare, această constrîngere trebuie îndepărtată, iar rezultatul este socialismul. Din toate punctele de vedere, socialismul aduce eliberarea productivității umane de condiționările capitaliste – adică, mai întîi, de relațiile de proprietate capitaliste. Și acum să privim ceea ce astăzi se presupune a fi conflictul dintre capitalism și socialism – vom observa imediat că acesta nu este cîtuși de puțin conflictul dintre vechi și nou analizat de Marx, ci mai degrabă un conflict de rivalitate între două imperii. Ca atare, nimic nou sub soare? Dacă există un nou, atunci el se naște din rotația acestui conflict de rivalitate în jurul propriei axe sociologice și istorice. Încercarea marxistă de a dirija istoria printr-o viziune sociologic-economică a condus la dezagregarea totală a perspectivelor viitorului. Pretenția de a stăpîni sistemele în loc de a le fi lăsat să-și urmeze cursul (cunoscut) a marginalizat această idelogie într-o măsură covîrșitoare. Căci, în realitate, viitorul capitalismului nu înseamnă un veșnic și înnoit capitalism; din el însuși și din propriile lui eforturi se naște ceva ce îl va urma, îl va înlătura și îl va moșteni, făcînd din el preistorie – altfel spus, va face posibil pasul următor, într-un postcapitalism; iar dacă pe acesta îl numim socialism, atunci definirea lui trebuie să fie foarte clară, dar fidelă pînă la ultimele consecințe: un după-capitalism, născut dintr-un capitalism matur.

Astfel nu ne vom mai amăgi cu ideea că putem „forța" dezvoltarea doar pentru că am descoperit relațiile care o guvernează. Va rămîne mereu o enigmă cu ce drept și-a permis sau a vrut Lenin să creadă că Rusia ar reprezenta acel caz în care s-ar putea aplica această teorie a dezvoltării și a revoluției. Enigma nu provine din motivația revoluționară autentică a lui Lenin, ci din felul în care a pus în practică o teorie economico-politică occidentală într-un imperiu agrar, pe jumătate asiatic și slab industrializat. Cred că răspunsul este unul singur: aici nu a fost altceva decît o voință de revoluție, în prezența unei teorii care se potrivea doar pe jumătate realității; iar unde nu se prea potrivea, acolo unde nu existau condiții reale de aplicare a teoriei, s-a născut din intenția de a pune în practică un impuls spre falsificare, răstălmăcire și desfigurare. În mîinile lui Lenin, marxismul a devenit o teorie a legitimării pentru o încercare de a forța realitatea înspre acele locuri unde, cîndva, poate, se vor întîlni condițiile aplicării teoriilor marxiste, adică înspre relațiile capitalismului tîrziu, pregătit pentru revoluție. Cum? Prin industrializare forțată. Uniunea Sovietică este și astăzi în căutarea cauzelor celei de-a doua revoluții din 1917. Ea și-ar dori să găsească modalitatea de a „ajunge din urmă" necesitatea unei revoluții socialiste – și dacă nu e totul o minciună, atunci este pe calea cea bună. Căci acolo, ca în nici o altă țară din această lume, relațiile de producție au devenit – în formulare marxistă – cele care imobilizează forțele de producție. Dacă această

relație constrictivă reprezintă formula generală a unei tensiuni revoluționare, atunci acolo ea se găsește într-o formă exemplar flagrantă.

Ceea ce în situația de acum este un conflict *în cadrul* sistemului ia, la modul absurd, înfățișarea unui conflict *între* două sisteme. În același timp, acest conflict exteriorizat al sistemelor constituie și piedica esențială în calea eliberării productivității umane[1]. Așa-numitul conflict al sistemelor se produce între doi mistificatori mistificați. Aflați în centrul unei politici paranoide a înarmării la vîrf, doi oponenți reali se constrîng unul pe celălalt în perpetuarea unei diferențieri de sistem fanteziste și alimentate de mistificările de sine, paralizîndu-și reciproc un socialism-care-nu-vrea-să-devină-capitalism și un capitalism-care-nu-vrea-să-devină-socialism. Mai mult, conflictul așază față în față un socialism-care-practică-mai-multă-exploatare-decît-capitalismul-tocmai-pentru-a-l-preîntîmpina și un capitalism-mai-socialist-decît-socialismul-tocmai-pentru-a-l-preîntîmpina[2]. În spiritul polemicii generale marxiste, Machiavelli ar constata că un conflict de dezvoltare poate fi mascat printr-un fals conflict hegemonial. Doi giganți ai producției consumă o parte uriașă din bogăția socială pentru înarmare și pentru o delimitare a sistemului, care, în esență, nu poate fi menținută.

Deci ceea ce ar cere Machiavelli la sfîrșitul secolului XX ar fi, probabil, o declarare a falimentului general al sistemelor. *Ea* trebuie să anticipeze așa-numita dezarmare. Căci ceea ce înseamnă sistemele să se înarmeze este ideea că ele stau pe poziții fundamental opuse și că și-ar dori ceva cu totul diferit – ceva care, ca atare, trebuie apărat cu orice preț. Destindere prin dezarmare – pare să fie din nou una dintre acele periculoase mistificări care văd totul desfășurîndu-se în sens invers. Destinderea nu poate veni decît ca o consecință a detensionării interne, adică să ajungi la *convingerea* că nu mai ai nimic de pierdut în afară de o insuportabilă și puternic militarizată iluzie a diferențelor de sistem.

Poate că Machiavelli ar concepe o nouă scriere despre arta guvernării – de astă dată intitulată nu *Principele*, ci *Despre statul fără de putere* –, iar urmașii săi vor fi din nou uniți în cuget atunci cînd vor afirma că această cărticică reprezintă un scandal. Machiavelli nu-și va fi abandonat între timp cu totul umanismul său florentin, astfel că își va fi scris tratatul sub forma unui dialog între doi parteneri – David și Goliat; un fragment al acestuia ar putea suna cam așa:

---

1. Nu este o pledoarie în beneficiul unei ideologii „productiviste" Productivitatea este un concept multidimensional. De fapt, noua conștiință despre ecologia politică presupune un apogeu al productivismului.
2. Dialectică înțeleasă ca dialectică a preîntîmpinării. Aceasta este baza realistă a dialecticii negative a lui Adorno.

„DAVID: Deci, Goliat, mereu în formă, mereu gata de luptă? Sper că te simți pregătit pentru un nou duel.
GOLIAT: Ce nedrept, David! Vezi foarte bine că astăzi sînt cam indispus.
DAVID: Cum așa?
GOLIAT: E o poveste lungă.
DAVID: Îmi plac poveștile. Ce-ar fi dacă astăzi ne-am duela în povești? Cîștigător va fi acela care va spune cea mai trăsnită poveste – desigur, cu condiția să fie adevărată. Vrei să începi tu?
GOLIAT: Dacă vrei... Povestea ca substitut al luptei – interesantă idee. Din partea mea... Lasă-mă să mă gîndesc. Ei bine, cu cîtva timp în urmă mi s-a întîmplat ceva care mă neliniștește, un lucru căruia abia dacă-i mai pot da de capăt.
Tu știi doar că mai de mult, imediat după Marele Război, l-am învins pe uriașul Caput și i-am exterminat pe simpatizanții săi. Asta a însemnat un efort deosebit, căci erau destul de mulți și nu mi-a fost ușor să-i dibuiesc pe toți. Mulți dintre ei, dînd dovadă de rafinament, s-au ascuns chiar printre cei devotați mie. În final, am reușit să pun lucrurile la punct și totul părea că merge așa cum trebuie. Într-o zi însă, mă întîlnesc cu un uriaș care, la vederea mea, începe să strige: «Tu ești Caput, iar eu am să te dobor!». Și astfel începe să se înarmeze. Degeaba am încercat eu să-i explic că nu sînt Caput, că pe acesta eu l-am răpus cu mîna mea – nici nu voia să asculte. Și de atunci adună mereu cele mai cumplite arme, pentru a se putea lupta cu mine – adică cu acea persoană pe care o considera a fi Caput. Și tot adunatul ăsta de mașini de luptă se face așa, fără nici un fel de reținere, încît nici eu nu mai am altceva de făcut decît să mă înarmez. Nu am reușit nicicum să-l conving pe celălalt că nu sînt Caput. Făcuse un fel de fixație. Amîndoi sîntem de părere că acest Caput este o ființă înfricoșătoare și că trebuie eliminat cu orice preț – dar nu reușesc să-l lămuresc că nu eu sînt Caput. Apoi, cu vremea, am început să nu mai fiu nici eu sigur dacă cel pe care l-am omorît odinioară este adevăratul Caput. Da, poate că nu era adevăratul Caput – poate Caput este chiar acesta care vrea acum să mă atace și să-mi ia mințile, băgîndu-mi în cap că eu sînt el. Dar n-am să mă las tîrît în nebunia asta. Sînt cu ochii în patru. Ne spionăm reciproc zi și noapte. Flotele noastre se află tot timpul pe mare, iar avioanele noastre zboară fără încetare, pentru a putea lovi imediat ce celălalt ar face vreo mișcare. Habar n-am cine este – și, în ceea ce mă privește, susțin în continuare că m-a confundat cu altcineva, poate chiar intenționat. Însă un singur lucru este clar, și anume că ne înarmăm fără încetare.
DAVID: Este o poveste destul de neplăcută. O să trebuiască să-mi dau silința să caut una mai trăsnită. Și afirmi că este întru totul adevărată?
GOLIAT: Întru totul. Mi-aș dori să fie inventată, căci sigur mi-ar merge doar pe jumătate mai rău. Mi s-a urît de atîta înarmare. Nici nu pot să mă mai mișc cum trebuie, peste tot numai tancuri și contacte electrice care, dacă le atingi, declanșează bombele.
DAVID: La dracu'! Înseamnă că nici nu poți lupta ca lumea. Te-ai arunca pe tine însuți în aer. De ce nu mi-ai spus asta mai devreme. Aproape că m-aș fi luat la trîntă cu tine, ca odinioară, pe cînd erai un adversar adevărat.

GOLIAT: Altădată, pentru asemenea vorbe ți-aș fi tras una peste gură. Pe de altă parte însă, ai oarecum dreptate. Ca adversar nu mai valorez două parale. Adevărul e că îmi merge atît de rău, încît nici nu mai știu ce să fac. Este chinuitor să ai coșmaruri în fiecare noapte – numai bombe, cratere, cadavre, atacuri de panică...
DAVID: Cu unul ca tine îmi doream eu oare să mă bat? Tu nu ești un uriaș – ești un bolnav ce are nevoie de îngrijire. Ai ajuns la capătul puterilor?
GOLIAT: Nu chiar. Acum dacă tot ești aici, ar fi bine să auzi totul pînă la capăt. În ultima vreme am un coșmar ce se repetă mereu. Visez că aș fi un șoarece care și-ar dori să moară pentru că viața a ajuns un chin prea mare pentru el. Sînt în căutarea unei pisici care să-mi facă felul. Mă așez în fața pisicii și încerc să-i atrag atenția, dar nu reușesc. «Nu-i drept ceea ce faci», îi spun eu pisicii, «căci sînt încă tînăr și ar trebui să am gust bun; în plus, sînt și bine hrănit». Dar pisica, această întrupare a blazării, îmi răspunde: «Și eu sînt bine hrănită, așa că de ce să mă mai obosesc și cu tine? Ar fi cu totul anormal». Cu chiu, cu vai o conving pînă la urmă. «Bine, o să-ți fac acest serviciu», spune pisica. «Așază-ți capul în gură la mine și așteaptă.» Fac exact ceea ce-mi spune, întrebînd doar: «Durează mult?» – «Pînă mă calcă cineva pe coadă. Trebuie să fie o mișcare instinctuală. Dar n-ai nici o teamă, îmi voi întinde coada cît pot de mult». Iată deci, gîndesc eu, cum arată moartea – capul în gura pisicii. Pisica își întinde coada stufoasă de-a curmezișul trotuarului. Aud pași. Trag cu ochiul în lateral. Ce văd? Douăsprezece fete oarbe se apropie cîntînd dinspre orfelinatul Papa Iulius[1].
DAVID: O, Doamne!
GOLIAT: Acesta este momentul în care mă trezesc de fiecare dată, scăldat în sudoare, desigur.
DAVID (*se gîndește*): Acum lucrurile sînt clare.
GOLIAT: Ce vrei să spui cu asta?
DAVID: Ai cîștigat. Nu am o poveste mai bună. Este îngrozitor ce ți se întîmplă.
GOLIAT: Adevărat? O victorie la povestit. E și asta ceva.
DAVID: Dar poate că va fi ultima.
GOLIAT: Cine este atît de mare ca mine, acela va mai cîștiga de multe ori.
DAVID: Mărimea... ce înseamnă ea?".

1. Kurt Kreiler mi-a indicat povestea sinuciderii indirecte a șoarecelui. Ea apare în capitolul final al romanului lui Boris Vian *L'Écume des jours*, 1946 (în germană, *Die Gischt der Tage*, Frankfurt am Main, 1980). Am schimbat-o puțin, pentru a o putea include în povestea lui Goliat.

3. Cinismul sexual

„Iubirea este un divertisment,
iar viscerele, al ei echipament."

Erich Kästner, *Fabian*, 1931

„Mi-o fac cu propria-mi mînă, doamnă..."
Parodia unui şlagăr

„Femeia este o fiinţă care se îmbracă,
vorbeşte şi se dezbracă."

Voltaire

Scena pentru apariţia şi grimasele cinismului sexual a fost pregătită de ideologiile iubirii idealiste, care au acordat corpului un rol minor în raport cu „sentimentele înalte". Modul în care a avut loc această segregare a trupului de suflet, precum şi felul în care istoria a construit între ele o ierarhie ar reprezenta un capitol extrem de complicat al istoriei moravurilor şi al psihoistoriei. Trebuie să pornim de la efectele acestei istorii, anume de la distincţia şi de la dualismul corp – suflet, inimă – organe genitale, iubire – sexualitate, sus – jos, chiar dacă sîntem dispuşi să acceptăm faptul că aceste dualisme nu au reprezentat întotdeauna opoziţii de tip antagonic.

În platonism – care, împreună cu creştinismul, a fost cea mai influentă teorie a dragostei de pînă azi – descoperim, de asemenea, problema originii segregării corpului de suflet, precum şi aceea a despărţirii sexelor; şi, pentru că Platon nu a putut sau nu a vrut să detalieze prea mult acest capitol, ne vom limita şi noi la o scurtă repovestire a ideilor sale. Acolo unde nu ai chef să intri într-o istorie de mare respiraţie, apelezi la ajutorul unui mit, care contrage raţionalul în imagini. Ca atare, hai să ascultăm încă o dată povestea androginului, spusă la banchetul platonician:

La început, se zice în poemul mitic pe care Aristofan îl prezintă atunci cînd îi vine rîndul, omul era o fiinţă suficientă sieşi din punct de vedere sexual, un androgin cu toate atributele femininului şi ale masculinului. Acest strămoş al omului avea patru mîini şi patru picioare, două feţe, avea o formă sferică, precum şi organele genitale ale ambelor sexe. Deci nu era de mirare că această ciudăţenie de androgin era atît de îndrăgostit de sine. Şi totuşi, invidioşii zei consideră că această fiinţă trebuie pedepsită pentru hybrisul său. Astfel încît, cu un fierăstrău, omul primordial este tăiat în două jumătăţi, care de acum înainte se vor numi bărbat şi femeie; şi fiecare dintre ei va fi blestemat să alerge, cu sufletul însîngerat, în căutarea jumătăţii sale, de care a fost despărţit, pentru a înţelege că partea nu este

întregul, iar omul nu este zeu. De atunci, ambele jumătăţi caută un sprijin din partea lui Eros, care are puterea să reunească ceea ce şi-a aparţinut cîndva şi din nou să-l ofere pe om sieşi.

Este o poveste sarcastică, pe care o poţi înţelege greşit numai dacă o tratezi ca pe o expresie a naivităţii. În cadrul expozeurilor despre eros, povestea androginilor reprezintă un moment ironic-poetic – cu alte cuvinte, doar un stadiu sau o fază a adevărului. El trebuie exprimat cu necesitate *şi aşa*, dar sub nici o formă *numai aşa*. În dialogul platonician are loc o reciprocă decodificare între limba poeziei şi cea a filosofiei – o trecere a entuziasmului în luciditate şi a lucidităţii în entuziasm (ceea ce este valabil pentru o multitudine de mitologii sintetice, *i.e.* mitologii convertibile într-o limbă raţională alternativă). Dacă ne amintim de idealizarea şi slava pe care cultura grecească a arătat-o corpului omenesc, atunci putem înţelege cu adevărat cinismul poetic al acestei poveşti. Ceea ce povestitorul oferă prietenilor săi la banchet drept imagine primordială a fiinţei umane complete este un monstru hindus cu opt extremităţi şi două feţe, o fiinţă care, în plus, mai este şi rotundă ca o sferă, deci care nu se poate deplasa în poziţie verticală, poziţie atît de importantă în etica grecească a trupului. De neimaginat ce impresie va produce această arătare la Jocurile Olimpice!

Umorul poveştii iese la iveală îndată ce constaţi că perfecţiunea apare din nou ca fiind o lipsă –în cazul de faţă, o lipsă a frumuseţii. Din acest punct de vedere, cruzimea zeilor, care taie în două această narcisistă monstruozitate primordială, are o semnificaţie deopotrivă punitivă şi creatoare. Căci o dată cu separarea bărbatului de femeie ia naştere, divin-ironic, frumuseţea umană, care doar ea poate da direcţie unei iubiri doritoare. Nedespărţită, această fiinţă rotundă nu poate experimenta dragostea, deoarece frumuseţea după care să tînjească prin dragoste îi este încă necunoscută. De aceea, abia o dată cu a doua comuniune – realizată prin reunificarea celor despărţiţi – devine posibilă adevărata împlinire, care îi lipsise celei dintîi, din cauza frumuseţii absente. De acum înainte, lui Eros – zeul dorinţei de contopire şi al îmbătării de frumuseţe – îi revine sarcina să intre în joc, dacă e vorba de comuniune[1]. Abia după ce au fost despărţite, trupurilor omeneşti le este dat să se îmbrăţişeze cu plăcere, atît cu mîinile, cît şi cu picioarele.

Stranie imagine: să ne închipuim un grup de greci inteligenţi care fantazează despre erosul ce-i determină pe bărbat şi pe femeie să se

1. Dialectica împlinirii: în plinătatea însăşi persistă încă o lipsă; plinătatea începutului trebuie depăşită prin aceea a sfîrşitului – iar procesul include distrugere. Acesta este traseul de bază al fanteziilor dialecticii mişcării: un prim cap de pod, „pierdut", este recîştigat pe drumul spre un al doilea, mai înalt.

apropie, fără să admită însă în rîndul lor şi o femeie. La mese festive, în public, la Academie – peste tot bărbaţi însoţiţi doar de teoriile lor erotice. Să fie acestea adevărate? Nu au oare bărbaţii sentimentul că partea feminină nu este reprezentată în cercul lor? Nu resimt ei oare lipsa antagonismelor, a fiorilor, a obiectelor iubirii şi a nostalgiei atunci cînd sînt doar între ei? Se pare că nu. De fapt, se percep pe sine vizibil împliniţi, atît din punct de vedere spiritual, cît şi sexual. Ca societate masculină închisă, ei savurează conştiinţa unui grup complet şi autosuficient, în care masculinul şi femininul, duritatea şi slăbiciunea, activul şi pasivul etc. sînt deja prezente. În cercul de prieteni de acelaşi sex există ambele forţe sexuale contrare, iar ceea ce pare a fi o comunitate homosexuală asunde de fapt un spectru mai larg al experienţei bisexuale. Numai astfel se poate actualiza vibraţia platonismului originar. O atmosferă aflată în trepidaţia voinţei de înţelegere caracterizează Academia, acest templu al prieteniei masculine înţelepte; în rîndul lor, nevoia de certitudine se exprimă în aceeaşi tonalitate ca şi nevoia romantică de un obiect al dragostei, iar înţelegerea însăşi poate fi experimentată ca şi beţia iubirii, care face să dispară eul comun, înlocuit fiind de o entitate mai mare, mai înaltă, mai cuprinzătoare – entuziasmul, momentul interior divin. Ar trebui să-i vezi o dată dansînd pe oamenii din Sud – sînt clipe astrale ale unei bisexualităţi naive şi senine, îmbinînd puterea şi delicateţea. Între maestru şi discipol trebuie să se fi născut tot o astfel de scînteie: sufletul tînăr, cu ochii la clocotul spiritual şi la inteligenţa maestrului, şi intuindu-şi propria dezvoltare şi propriul viitor, îşi deschide aripile experimentîndu-se, dincolo de sine, într-o măreţie devenită aproape prezent şi garantată de existenţa maestrului, ca fiinţă împlinită. Fluidul erotic îi conferă şcolii stilul ei inconfundabil. El creează un spirit al dialogurilor care, cu fiecare replică, se naşte dintr-un „da" erotic-dialectic, spre orice mutaţie din conştiinţă. Prin dinamica replicilor şi opiniilor sale, dialogul se transformă într-un torent benefic ce eliberează conştiinţele graţie tumultuoaselor şi surprinzătoarelor sale manevre, spre înţelegerea înţelegerii, adică spre acel moment extatic ce se aprinde în suflet ca adevăr, frumuseţe şi bunătate în acelaşi timp.

Pericolele inerente unei asemenea teorii exaltate a iubirii sînt evidente. Ca filosofie a prieteniei, ea rămîne undeva la nivelul atmosferei de cerc restrîns, devenind – o dată cu traducerea ei în generalitate – în parte de neînţeles, în parte iraţională, şi chiar cu efect represiv. Ca erotică idealistă, celor care nu fac parte din cercul de prieteni ea trebuie să le pară un fel de reverie deplasată. Desprins din cîmpul de forţă erotic al şcolii sale, platonismul va avea efectul unei predici de spiritualizare anostă. Din acest punct, dragostea de adevăr devine asexuată, pierde partea de jos a corpului şi miezul său energetic. O dată cu decăderea platonismului într-un simplu

idealism, filosofia își pierde din potență, iar în secolele creștinării, ea va fi așezată cu totul sub umbrela teologiei, reprezentînd un fel de joc frumos organizat al eunucilor. Iar contraofensiva materialistă nu avea cum să nu se facă simțită. Datorită înclinației sale războinice, ea dobîndește calități kynice. Dar pentru că bărbații și femeile recepționează în mod diferit idealismul masculin, va trebui să luăm și noi în considerare două tipuri distincte de răspuns la această trecere sub tăcere idealistă a corpului. De fapt, pentru amîndouă există exemple relevante: tot despre kynism sexual este vorba și atunci cînd Diogene se satisface pe sine sub ochii atenienilor, și atunci cînd niște gospodine sau niște hetaire îi fac pe înțelepții filosofi ai cetății să simtă forțele femininului.

1. Diogene și onania publică: astfel începe un nou capitol al istoriei sexuale. În acest prim *happening* al civilizației noastre, kynismul antic își arată ghearele sale ascuțite. Și ele poartă vina pentru faptul că, în uz idealist-creștin, cuvîntul „cinic" se folosește pentru a-i desemna pe acei oameni care nu mai au nimic sfînt, care nu mai simt că ar trebui să se rușineze de ceva și care întrupează „răul" cu un zîmbet ironic. Cine vrea să susțină o pledoarie pentru iubirea înaltă, pentru camaraderia sufletelor etc. se izbește aici de o opoziție radicală, care profesează suficiența sexuală ca posibilitate și drept individual. Nu perechea nupțială aprobată oficial a fost prima care a avut șansa de a-și satisface dorințele sexuale, ci fiecare om în parte, precum masturbantul bine dispus din piața Atenei. Onania plebee este un afront adus atît jocului aristocratic al comuniunii sufletelor, cît și acelor relații de dragoste în care fiecare individ, ca doritor de sexualitate, se supune jugului relației interumane. Așadar kynicul sexual pune de la început în joc autosatisfacerea eliberată de inhibiții.

De îndată ce kynicul întîlnește pe cineva care ar vrea să-i explice că ceea ce face el este totuși o faptă animalică, Diogene își scoate imediat mădularul de sub togă: este al unui animal? Și, la urma urmei, ce ai tu împotriva animalelor? Atunci cînd apare unul care încearcă să-l convingă că animalicul este sinonim cu neesențialul sau cu reprobabilul, kynicul trebuie să știe să demonstreze scurtimea drumului de la mînă pînă la mădular. Oare nu o dată cu statul în picioare i-au ajuns omului mîinile chiar în dreptul organelor genitale? Nu este oare omul – din punct de vedere antropologic – animalul masturbant? Poate fi considerată conștiința autarhiei sale ca provenind exclusiv din sus-amintita schimbare a poziției sale? Spre exemplu, patrupedelor le-a rămas străină această complicare anatomic-filosofică a existenței. În realitate, masturbarea reprezintă o „problemă" intim filosofică și morală totodată, care însoțește pas cu pas civilizația noastră. În termeni libidinali, însemnătatea ei este aceea pe care reflecția de sine o are în termeni spirituali. În același timp, ea constituie și un loc de trecere de la kynismul masculin la cel

feminin, în special către cel care se manifestă în mişcările actuale ale femeilor. Şi aici, onania reprezintă un mijloc de sprijinire a emancipării; şi aici, ea este privită ca un drept pe care ţi-l exerciţi, ca o bucurie pentru care nu trebuie să mulţumeşti, este lăudată şi practicată programatic.

2. Să vorbeşti despre un kynism feminin este, metodologic, o întreprindere dificilă – deoarece, în întreaga perioadă veche, în mediul tradiţiilor bărbăteşti, istoria „conştiinţei femeilor" este înregistrată doar indirect. Totuşi, cîteva istorii tradiţionale permit cel puţin o punere a problemei în termenii unei perspective feminin-kynice. Desigur, este vorba despre istorioare spuse esenţial dintr-o perspectivă masculină, care denotă chiar de la început o atitudine cinic-seniorială privitor la imaginea femeii – istorii despre femeie în ipostaza de prostituată şi de nevastă-tiran. Totuşi, în multe cazuri este suficientă o uşoară modificare a unghiului de vedere pentru ca aceste istorioare să scoată la iveală semnificaţia pro-feminină. De regulă, ele redau scene tipice din „războiul sexelor", din care reiese că bărbatul beneficiază de poziţia mai slabă. Acest lucru se petrece în special pe două planuri: dependenţa sexuală şi conducerea gospodăriei.

Un prim exemplu îl prezintă pe marele filosof Aristotel în postura de victimă a iubirii. Povestea spune că, într-o bună zi, el s-ar fi îndrăgostit atît de tare de hetaira Phyllis din Atena, încît şi-ar fi pierdut orice urmă de personalitate, supunîndu-se fără discernămînt tuturor toanelor acesteia. Astfel, celebra prostituată i-a ordonat gînditorului să meargă în patru labe prin faţa ei, iar el, lipsit de putere, a acceptat să se facă de rîs; umil, a luat poziţia corespunzătoare şi s-a lăsat călărit de stăpîna sa. Motivul anecdotic[1] a fost preluat de Hans Baldung Grien în anul 1513 – în epoca lui Buhoglindă –, după *Lai d'Aristote*, aparţinînd unui poet medieval francez. Filosoful cu barbă albă se tîrăşte în patru labe, cu faţa întoarsă spre privitor, într-o grădină înconjurată de ziduri, în timp ce Phyllis tronează pe spinarea lui, cu nişte şolduri late şi o burtă proeminentă, ţinînd în stînga un hăţ petrecut prin gura preaînţeleptului gînditor, iar în dreapta, un bici delicat ce-i înfăşoară degetul fin. Căutătura ei este cu totul diferită de aceea a umilitul filosof, care se uită ţintă la privitor. O bonetă medievală pe capul înclinat în lateral pare să ascundă o privire îndreptată spre înainte şi în jos; umerii sînt căzuţi, corpul puţin greoi, rotofei şi melancolic. – Semnificaţia kynică a istoriei este următoarea: frumuseţea îşi învîrte biciul deasupra înţelepciunii; corpul învinge raţiunea; pasiunea supune spiritul; femeia nudă triumfă asupra intelectului masculin; gîndirea, discernămîntul sînt fără vlagă în faţa puterii de convingere a sînilor

1. Nu apare numai în tradiţia europeană, ci şi în legendele hinduse şi budiste.

şi a şoldurilor. Desigur, întîlnim aici clişeele uzuale ale femininului, dar tîlcul nu trebuie căutat tot acolo, ci în faptul că ele circumscriu un moment al *puterii* feminine. În această imagine, cea care meditează este hetaira, şi nu filosoful. E adevărat că ea nu este altceva „decît o tîrfă" – dar, la urma urmei, ce-are a face că „nu-i decît o tîrfă"? Căci ea descoperă posibilitatea propriei sale suveranităţi. Cine îl călăreşte pe Aristotel poate fi o femeie periculoasă, dar mai ales una care se poate menţine mai presus de dispreţ. Faptul că o Phyllis vrea să-l călărească pe bărbatul înţelept îi poate servi acestuia drept avertisment – dar şi ca experienţă. Cu capul lăsat într-o parte, meditativ, ea vede apropiindu-se ceea ce pe el, acolo jos, pare încă să-l sperie; vede cu limpezime că acesta este doar începutul şi că Aristotel nu are să persiste în prostia lui prea multă vreme. Pentru el, totul începe în patru labe – dar dacă e atît de înţelept precum se spune, atunci sfîrşitul va fi pe spate.

Hans Baldung Grien, *Die Schönheit schwingt ihre Peitsche über der Weisheit* (*Frumuseţea fluturîndu-şi biciul asupra Înţelepciunii*), gravură în lemn, 1513.

Cu cît un bărbat este mai înțelept în profesiunea sa, cu atît mai victimizat pare să fie el în căminul conjugal; cu cît este mai apreciat în cadrul comunității sale, cu atît mai dispreţuit pare să fie în propria-i casă. Cam așa ar suna morala poveștii lui Socrate și a Xantipei, dacă o citim de probă dintr-o perspectivă feminin-kynică. Acest filosof nu a intrat în istorie numai prin arta sa de a pune întrebări și de a conduce dialoguri penetrante, ci și prin proverbiala lui căsnicie. O dată cu transformarea unui cămin conjugal într-un iad pămîntesc, Xantipa nu mai este un nume oarecare, ci desemnează un apelativ pentru nevasta tiranică și certăreață. Dar este suficientă o ușoară modificare a unghiului de vedere pentru a aduce relația dintre Socrate și Xantipa într-o altă lumină; Xantipa, cea răufăcătoare, devine astfel mai curînd o victimă a aparentei sale victime – aceasta din urmă devenind, într-o măsură semnificativă, „adevăratul" făptaș. Dintr-o perspectivă contemporană, totul este în favoarea disculpării Xantipei de reaua sa faimă. Ceea ce trebuie să facem cu adevărat este să ne întrebăm cum a reușit, oare, Socrate să-și dirijeze căsnicia înspre o atît de mare mizerie conjugală? Iar întrebarea se poate pune în mai multe feluri. De va fi fost Xantipa dintotdeuna așa cum o înfățișează legenda, atunci nu ar trebui să-i acordăm prea mult discernămînt filosofului – căci alegerea sa denotă infinită indolență, de vreme ce nu și-a putut găsi o altă femie, ci tocmai pe aceasta. Sau, poate, să se fi gîndit el – cu ironie, după cum îi era firea – că o femeie morocănoasă ar fi exact ceea ce i-ar trebui unui filosof? Dacă „firea" ei îi era cunoscută și, cu toate acestea, a acceptat-o, atunci putem vorbi despre un comportament conjugal mizerabil, care a presupus că o femeie poate trăi o viață întreagă împreună cu un bărbat care o tolerează, dar nu o apreciază. Pe de altă parte, dacă Xantipa a ajuns să fie așa cum se spune că a fost abia după măritiș, atunci cel care cade într-o lumină proastă este tot filosoful, căci a constituit probabil cauza înăcririi soției sale, fără să-i pese prea mult de acest lucru. Oricum am aborda povestea, dispozițiile Xantipei se repercutează mereu asupra persoanei lui Socrate. Ne aflăm în fața unei serioase probleme filosofice: cum de a reușit gînditorul și investigatorul să *nu* găsească un răspuns la misterul proastei dispoziții a Xantipei? Marelui mamoș al adevărului i-a fost, se pare, peste puteri să facă în așa fel încît și furia soției sale să-și destăinuie cauzele și scopurile. De multe ori, eșecul unui filosof nu constă în răspunsurile greșite pe care le dă, ci în faptul că uită să pună întrebări – și că interzice unor experiențe dreptul de a deveni „probleme". Probabil că de aceeași natură trebuie să fi fost și experiențele cu Xantipa – ceva mizerabil, lipsit de demnitate, ce nu poate pătrunde în monopolul problemelor masculine. Un filosof eșuează dacă suportă un lucru a cărui cauză este el însuși ca pe un rău dat de la natură – capacitatea însăși de a suporta „înțelept" este un scandal spiritual, un abuz al înțelepciunii în favoarea orbirii.

În cazul lui Socrate, pare-se, acest abuz s-a răzbunat în mod nemijlocit. Atunci cînd un gînditor acceptă să aşeze la acelaşi nivel umanitatea cu masculinitatea, reacţia realităţii nu întîrzie să apară, transformîndu-i căsnicia într-un infern. Acesta este motivul pentru care istoriile pe această temă au o semnificaţie kynică. Ele trădează adevăratul motiv al celibatului filosofico-clerical prezent în civilizaţia noastră. O anumită formă dominantă de idealism, filosofie şi mare teorie devine posibilă numai dacă eviţi sistematic un „alt tip" de experienţă.

Pe cît de puţin se poate vorbi despre un cinism de stat european fără a atinge etica creştină, pe atît de puţin se poate vorbi în cultura noastră despre cinism sexual fără a aborda manipularea creştină a sexualităţii. Adevăratele gesturi strident „cinice" pot lua naştere numai într-un context al idealismului şi al oprimării – idealism al oprimării. Dat fiind că morala sexuală creştină este construită pe minciuni sublime, gestul de a rosti împotriva sa adevărul dobîndeşte o caracteristică agresivă – în parte satirică, în parte blasfematoare. Dacă Biserica Catolică nu ar fi susţinut că Maria l-a născut pe Iisus fecioară fiind, atunci nu le-ar fi venit la atît de mulţi bărbaţi, cu furie satirică, ideea de a practica felaţia cu această stranie speţă de fecioară. *Santissima puttana!* Să fii însărcinată de însuşi Duhul Sfînt – o chestie tare de tot! Bineînţeles că ne-am dori cu toţii să ştim cum procedează Duhul Sfînt şi cum scapă porumbelul alb – cea mai celebră dintre păsări – cu penele nepătate din această afacere. Nu este el oare şi aşa suficient de spiritualizat? Oare pînă la urmă o face cu mîna providenţei?

Destul cu asta. Mitologia creştină produce asemenea glume cu o necesitate naturală. Imediat ce idealismul întinde prea tare coarda, realismul reacţionează în chip blasfemic. Ba mai mult, te face să te gîndeşti, aşa cum au făcut-o unii psihanalişti, dacă în structura psihică a bărbatului creştin occidental – în special a celui catolic, crescut în lumina aurei divine a mamei-madonă – nu este cumva inevitabilă o fază sexual-cinică: pentru că, la un moment dat, conştiinţa fiecărui tînăr se va întîlni cu gîndul că pînă şi propria-i mamă s-a dovedit a fi „tîrfa tatălui".

Oferă oare metafizica creştină dualistă măcar o şansă recunoaşterii părţii sexual-animalice a omului? Să fi fost oare trupescul – şi, ca atare, plăcerea – dintotdeauna obiect al dispreţului? Însă această temă nu va fi epuizată doar acuzînd creştinismul pentru dualismul său anticorporal – şi asta din două motive: primul, pentru că în această religie au existat încercări demne de menţionat de a „creştina" trupul şi împreunarea sexuală şi, prin asta, de a le trage de partea „binelui"; al doilea, că există şi aici, în mod evident, o tradiţie a dublei morale cinice, în care excelează în special clericii, care, după spusele lui Heinrich Heine, pe-ascuns beau vin şi în public predică apa chioară.

Dacă în ritul creştin există ceva care ar putea constitui „punctul său slab" în ceea ce priveşte principiul plăcerii trupeşti, atunci acesta s-ar putea găsi în liturghia de seară şi în cea de Paşte. O dată cu meditaţia asupra înălţării corporale a lui Hristos din morţi apare şi şansa înălţării cărnii credincioase la o sfîntă lipsă de pudoare. Documente disparate ale epocii creştine timpurii par să dovedească faptul că, în cadrul anumitor secte, împărtăşania s-ar fi celebrat consecvent corporal. O relatare a unui martor ocular descrie practicile unei secte gnostice din Orientul Apropiat, din secolul al IV-lea. Deşi creştini, ei se rugau unui Dumnezeu care avea o fiică Barbelo şi care a dat naştere unui fiu Sabaoth. Cînd acesta s-a răzvrătit împotriva autorităţii divine a mamei şi a bunicului său pentru a se instaura la cîrma lumii, Barbelo s-a folosit de farmecele ei senzuale pentru a-i seduce pe preoţi şi, prin sămînţa adunată în sine, să reabsoarbă întreaga energie vitală a creaturilor acestei lumi. Într-o scrisoare indignată şi precisă în detalii către episcopul Alexandriei, un preot creştin, vînătorul de eretici Epiphanius, care participase în taină la serbările închinate lui Barbelo, a imortalizat desfăşurarea unei asemenea liturghii:

„Îşi împart nevestele între ei şi imediat ce un străin îşi face apariţia, bărbaţii şi femeile îşi fac unii altora nişte semne; dacă îşi dau mîinile şi îşi mîngîie palmele, înseamnă că nou-venitul este membru al religiei lor. Imediat ce s-au recunoscut pe această cale, ei se aşază la masă. Se ospătează cu bucate alese, servesc carne, beau vin, chiar şi cei săraci. Apoi, cînd s-au săturat şi şi-au umplut venele – dacă mă pot exprima aşa – cu suficientă forţă, încep a se deda desfrîului. Bărbatul îşi părăseşte locul de lîngă soţia sa şi îi spune: «Ridică-te şi împlineşte *agape* (împreunarea din dragoste) cu fratele tău!». Nefericiţii încep atunci să preacurvească – şi, deşi roşesc numai la gîndul descrierii practicilor lor, nu mă voi ruşina să le aştern pe hîrtie, de vreme ce nici ei nu se ruşinează să le urmeze. Ca atare, imediat ce s-au împreunat, ei îşi ridică ruşinea la cer, de parcă păcatul prostituţiei nu le-ar fi fost îndeajuns: bărbat şi femeie, ambii ridică în palme sămînţa bărbatului, fac un pas înainte, cu ochii spre cer, şi jertfesc ruşinea din mîinile lor Tatălui cu cuvintele: «Jertfim ţie acest dar, trupul lui Hristos». Apoi mănîncă această sămînţă şi împart tuturor celorlalţi propria lor sămînţă cu cuvintele: «Acesta este trupul lui Hristos, acesta este Paştele pentru care trupurile noastre suferă şi pentru care mărturisim patimile lui Hristos». Acelaşi lucru fac şi cu sîngele femeilor – adună sîngele necurăţiei lor şi au parte de el în acelaşi fel, spunînd: «Acesta este sîngele lui Hristos». O dată cu desfrîul lor, ei predică totuşi că nu-i permis să aduci copii pe lume. Pricina faptelor lor ruşinoase este pofta goală. Ei parcurg actul plăcerii pînă la satisfacere, însă îşi adună sperma pentru a o împiedica să pătrundă mai adînc, şi apoi se ospătează cu fructul ruşinii lor [...]. Dacă unul dintre ei şi-a scăpat sămînţa prea adînc în trupul femeii iar aceasta rămîne gravidă, auziţi numai la ce grozăvii se pot ei deda: smulg embrionul îndată ce l-au putut prinde cu mîna, îl iau şi îl zdrumică într-un fel

de piuliță, amestecă acolo miere, piper și diverse alte condimente și parfumuri pentru a îndepărta greţoşenia, apoi se adună – o adevărată haită de cîini și de porci – și fiecare se cuminecă cu degetul, mîncînd din acest pilaf de avorton. De îndată ce «masa» a luat sfîrșit, încheie ceremonia cu o rugăciune: «Noi nu i-am prilejuit Marelui Stăpîn plăcerea de a-și face jocul său cu noi, așa că am luat asupră-ne greșeala fratelui nostru». În ochii lor, acesta este un Paște sărbătorit cum se cuvine. Dar mai practică și alte grozăvii. Atunci cînd, la împerechere, ating extazul, ei își pîngăresc mîinile cu murdăria seminței lor, mînjesc totul în jur cu ea și se roagă astfel cu mîinile murdare și în pielea goală, pentru ca între ei și Domnul să nu existe nici o piedică" (citat din J. Attali, *L'Ordre cannibale*, Paris, 1979, pp. 52-53).

Martorul însuși a rostit deja cuvîntul-cheie : „o adevărată haită de cîini și de porci". Ne aflăm deci pe teren kynic. Acest document – chiar dacă cu greu ar putea fi considerat foarte reprezentativ – stă mărturie pentru un kynism sexual creștin radical, care nu mai este acela simplu și de pionierat al filosofilor greci, cu autosatisfacerea lor publică și orgiile lor, ci unul mai elaborat și mai fundamentat religios, care face deja concesii, în aspectele sale perverse, religiei creștine. Dar oricît de excentrice s-ar fi dovedit aceste practici, șocul principal – care traversează de la un capăt la altul descrierea lor – nu are drept cauză detaliul, ci realitatea însăși, de neconceput : *există orgie creștină*, adică un abandon de sine lipsit de inhibiții, inocent, de o sacră sălbăticie, precum și o bălăceală în lichidele masculine și feminine pe placul dumnezeirii. Măcar de această dată, creștinismul se prezintă pe sine ca un amalgam entuziast de corpuri creștine nude, celebrîndu-și plăcerea. Acesta este lucrul care adună roșeața în obrajii lui Epiphanius – nu se știe exact dacă din rușinare sau din neruşinare. Oricum, efectul este suficient de puternic pentru a-l face pe el, preotul, să transcrie ceea ce a văzut, ținînd însă sub tăcere felul în care s-a comportat el însuși în cadrul acestui sacru sex în masă. Episcopul de Alexandria nu trebuie să știe chiar totul. Mai șocant însă ar putea fi faptul că aici, fiul Domnului este substituit de o fiică, prezentată ca anti-tip al Născătoarei de Dumnezeu, Maria ; Barbelo este un puternic și tumultuos receptacul divin, pe cînd Fecioara Maria nu poate pluti suficient de asexuat asupra altarelor catolice[1]. Se atinge astfel o extremă a posibilităților mitologiei creștine. Iar dacă sîngele femeii se substituie, în ritual, celui al lui Hristos, atunci eliberarea gnostică a trupului feminin a făcut un pas îndrăzneț înainte, așa cum și-a imaginat-o mistica feminină modernă.

1. Epiphanius este unul dintre primii preoți care manifestă un tic marial. Vezi interpretarea lui Theodor Reik, „Der heilige Epiphanius verschreibt sich (Eine Fehlleistung vor sechzehn Jahrhunderten)", în Th. Reik, *Der eigene und der fremde Gott. Zur Psychoanalyse der religiösen Entwicklung*, Frankfurt am Main, 1975, pp. 37-56.

În legătură cu sus-citata descriere a ritualului lui Barbelo, se mai spune că în urma denunțului lui Epiphanius către episcopul din Alexandria au fost excomunicați optzeci de gnostici. Ar trebui să luăm acest lucru ca un indiciu al șanselor istorice ale grupărilor gnostice, precum și ale altora, care au încercat să pună în faptă la modul „psihosomatic" porunca iubirii din religia creștină, căutînd astfel să anihileze dualismul metafizicii dualiste. Acolo unde apar asemenea fenomene, eliminarea lor se realizează în general violent.

În epoca de vîrf a Evului Mediu părea să se fi redescoperit posibilitățile unei sexualități creștinate – în măsura în care putem spune ceva despre asemenea tradiții ciuntite și trecute sub cea mai strictă tăcere. În limbajul misticei „iubiri cavalerești" de Dumnezeu pătrund o serie de metafore erotice la care se poate distinge numai speculativ semnificația tradițională de cea concretă. Dacă poezia cavalerească se încumetă pe alocuri spre limita blasfemiei, prin compararea aparției iubitei cu revărsatul zilei de Paști, atunci nu mai știi exact cît de directă și cît de indirectă este legătura dintre aceste îndrăzneli lingvistice și unele faptice, aflate în spatele lor. De asemenea, nu se cunosc consecințele sexuale ale misticii înfrățirii spiritelor libere. (Vezi Norman Cohn, *Das Ringen um das Tausendjährige Reich*, Berna, 1961.) Dar dacă în anecdotele Evului Mediu tîrziu femeile ajung la concluzia că soldatul nu este un amorez la fel de bun ca și un *clericus*, atunci putem fi siguri că afirmația e susținută de o observație și o documentare temeinice.

În epoca burgheză, scena cinismului sexual are o cu totul altă înfățișare. Burghezia nu ridică pretenții la o hegemonie culturală fără ca, în același timp, să edifice și un model de dragoste ideală: căsnicia din dragoste. Nenumărate romane vor contribui la întipărirea cît mai de neșters în mintea publicului – și în special a publicului feminin – a șabloanelor idealismului erotic burghez. Astfel ia naștere o efervescență culturală de dimensiuni nebănuite; căci, pe de o parte, „sufletul burghez" își dorea să fie părtaș la bucuriile dragostei, manifestîndu-și dorința de a-i gusta impulsurile aventuriere, vitalizante, fantastice, ba chiar senzorial-pasionale; iar pe de altă parte, el trebuie să aibă grijă ca dragostea să rămînă strict orientată în cadrul căsniciei, pentru ca „aspectul animalic" să nu joace un rol important, iar trupescul să treacă în cel mai rău caz drept „expresie" a pasiunii sufletești. Acest idealism erotic laic (căci cei care îl predică nu mai sînt niște *clercs*) produce antiteze cinice sexuale la nivel epidermic. În chestiuni sexuale – dar și în altele –, burghezul este aproape un realist, care riscă o privire spre realitate fără a se distanța însă de idealizările și fantomele sale valorice. De aceea, idealurile lui sînt întotdeauna alimentate de intuiții realiste – iar această tensiune este cea care îl face pe omul burghez sensibil la umorul de sorginte sexual-cinică, la realismul murdar de gaura cheii și la pornografie. În plus, burghezului îi vine ușor să-și „afirme valorile", dar fără a uita cum se

petrec lucrurile „jos, în realitate" De aici zîmbetul cinic – se ştie foarte bine ; cunoaştem afacerea ; şi eu am fost în Arcadia. Dar acesta nu este „nivelul nostru" ; nu vom ajunge atît de uşor să confundăm susul cu josul. Burghezul vizitează nu fără plăcere bordelul şi se convinge de numitorul comun dintre doamnă şi tîrfă – dar realităţile rămîn separate, diferenţele sînt apărate. Abia strategia culturală a literaturii şi artei burgheze de a cuceri publicul prin reprezentarea privatului, dar chiar şi în privatul însuşi, conduce la tragerea unei cortine între idealul privat şi animalicul privat ; atunci cînd burghezul se ştie în spatele cortinei, în animalitatea sa, el se dovedeşte mai degrabă cinic decît kynic, mai degrabă porc decît cîine. El ştie să distingă omenescul de preaomenesc. Pe de o parte, poate recunoaşte „slăbiciunile omeneşti", iar pe de altă parte (cea ideală), este hotărît să-şi păstreze „poziţia" – adică, folosind cuvintele lui Bismarck, „politeţe pînă la ultima treaptă a spînzurătorii" S-a încercat astfel chiar să se dea o definiţie a femeii de lume, ea fiind cea care ştie ce mină să adopte atunci cînd, în prezenţa ei, se face o glumă bărbătească, ceea ce denotă atît cunoaşterea lucrului, cît şi „superioritatea" faţă de el. De educaţia unei doamne ţine descoperirea notei tolerant-ironice cu care să trateze inevitabilul cinism masculin.

Scenă din „Salo sau cele o sută douăzeci de zile ale Sodomei" de P.P. Pasolini, după romanul marchizului de Sade. „Pornografia aristocraţiei tîrzii include miezul de violenţă al sexualităţii. Pentru a putea dezvolta relaţia dintre dezinhibare, teroare şi discreţie, ea condamnă huzurul în camere închise. De Sade încheie epoca eroticii aristocratice, care a început cu idealismul iubirii cavalereşti, într-un materialism al violului."

Datorită psihanalizei, am fost obişnuiţi să legăm automat emanciparea psihologică de cea sexuală. Un lucru corect şi incorect

în același timp. Corectă ni se pare încercarea psihanalizei de a trece peste semirealismul burghez al obiectelor sexuale, spre un realism deplin. Este însă falsă tendința psihanalizei de a suprapune și substitui misterul cu inconștientul. Bineînțeles că sexualitatea constituie un domeniu în care această confuzie chiar se impune. Dacă, la vremea sa, psihanaliza a început prin a cerceta așa-numitul inconștient, ea s-a dedicat de fapt acelui domeniu care, în societatea burgheză, reprezenta tema secretă *par excellence* – ea lua în serios experiența și susceptibilitatea *de animal* a burghezului. Dar pentru asta a trecut la neutralizarea domeniului animalic-sexual și retragerea lui în sfera lucrurilor ne-secrete. De aceea, cititorii contemporani ai textelor psihanalitice se puteau întreba uneori dacă ceea ce citesc se subscrie mai curînd genului științific sau celui pornografic. Cu această intenționată confuzie între secret și inconștient, atît analiștii, cît și pacienții se torturează de două generații. Căci dezvăluirea secretelor sexuale ale culturii burgheze tîrzii nu a condus la o de-nevrotizare a societății – și asta pentru că secretele sexuale patogene nu reprezintă decît o părticică minusculă a inconștientului individual și colectiv[1].

Psihanaliza este o struțo-cămilă istorică. Cu bazele sale sexual-patologice ea privește înspre trecut, iar cu convingerea că inconștientul este un produs privește spre viitor. Oarecum în maniera unui detectiv cultural, ea a ajutat la transformarea unei suspiciuni burgheze timpurii într-o certitudine: că omul poartă în sine un animal. Cu această bănuială, oamenii societății burgheze trăiesc încă din secolul al XVIII-lea, sperînd, pe de o parte, în îmblînzirea finală a acestuia cu ajutorul rațiunii, prin emancipare și morală, și constatînd, pe de altă parte, răspîndirea tot mai amplă a unui produs colateral acestei îmblînziri, a unei umbre animalice tot mai amenințătoare ce planează asupra sa. Abia burghezului întru totul civilizat, semi-realist „dez-animalizat" îi va fi scris să cadă pradă incertei și bîntuitoarei bănuieli împotriva interiorității și inferiorității sale. Această suspiciune de sine a animalului burghez începe să se facă simțită în cadrul literaturii romantice – cu ale sale metafore misterioase și melancolice despre prăbușirea animalică înspre interior și în jos. Romanticii știu că burghezului îi sînt deschise două drumuri: unul în lumina burgheză, celălalt, în prăpăstiile ne-burgheze. Primul se căsătorește, devine un om de nădejde, zămislește copii și savurează împăcarea mic-burgheză – dar știe el ce este viața?

„Celui de-al doilea-i cîntară, iară și iară,
Mii de voci mincinoase
De sirenă suavă, și-l traseră

1. Nu-mi face plăcere să accept necritic aceste ipoteze. Tema ar merita tratată într-o lucrare separată, ocazie cu care sper să pot scrie mai mult și mai convingător despre aceste lucruri.

În talazul ce clocotește,
În prăpastia colorat-cîntătoare."

(Strofa a patra din poezia lui
J.v. Eichendorff *Die zwei Gesellen*, 1818)

Al doilea este un străin interior, animalul încă incontrolabil, care îndrăznește să coboare spre propriile-i secrete și abisuri sufletești – în prăpăstiile multicolore ale plăcerii animalice. Abia omul care încearcă să interzică întru totul animalicul din el însuși simte crescînd în sine o primejdie pe care trebuie să o trateze cu mare grijă. O variantă a unei asemenea îngrijorări se poate întîlni în vocabularul psihanalitic, care desemnează domeniul animalicului periculos cu o expresie specifică îmblînzitorului, „inconștientul", „necunoscutul". Psihanaliza are ceva dintr-o știință a îmblînzirii (pseudomedicală) – de parcă și-ar fi stabilit ca scop legarea „inconștientului" de stîlpul crezurilor și conștienței noastre.

Magnetism animal. O preocupare serioasă pentru gînditori și suflete credule. Caricatură de Michael Voltz (?). „Bănuiala de animalitate a indivizilor burghezi îndreptată împotriva lor însile creează cadrul cultural al psihologiei abisale moderne."

Cînd Freud vorbeşte despre „chimismul sexual" şi despre orgasm ca descărcare, îţi este destul de greu să nu te gîndeşti la experienţa de bordel a bărbaţilor, care, în practica amorului, de vreme ce nu-i vorba de nimic altceva decît de „descărcare", de-abia dacă îşi scot pantalonii. E vorba deci de a domoli, a limpezi, de o dreaptă obiectivare şi obiectualizare a sexualităţii. Se creează astfel o implacabilă corespondenţă cu deja existenta şi nedreapta demonizare a misteriosului domeniu lăuntric, a cărei expresie o putem întîlni aproape de la începutul culturii burgheze, la romantici. Ei au creat cadrul unei demonologii a „inconştientului sexual". Demonul nu este altceva decît animalul interior. Iar ceea ce reprezintă „inconştientul" în esenţa sa a fost exprimat cu mai mare claritate de poetul romantic Eichendorff, decît de omul de ştiinţă neoromantic Sigmund Freud: „Dar tu ai grijă să nu trezeşti în pieptul tău sălbăticiunea, ca ea să nu ţîşnească dintr-o dată, rupîndu-te pe tine însuţi în săritura ei" (*Schloß Dürande*).

Numai pentru abonaţi.

„Pornografia burgheză circumscrie aspectul de marfă al sexualității. În virtutea unei *indiscreții* principiale, ea demolează spațiile închise, face sinonime nuditatea și vandabilitatea și aduce drogurile vizuale pe «piața liberă». «Bordelizarea minților» – comportament productiv? (vezi «Cinismul de schimb»)."

În comparație cu secolul al XIX-lea, a cărui expresie s-au dovedit a fi psihologiile inconștientului, epoca culturală burgheză târzie a marcat modificări importante. Nici un contemporan nu mai crede sau practică scindarea dintre o iubire animalică și una idealistă, îndepărtîndu-se astfel o premisă a atacurilor sexual-kynice. Nici nu se rîde la „glume murdare", și nici pornografia nu te mai lasă cu gura căscată – ambele fac deja dovada unui aspect retrograd. Ar fi naiv însă să credem că jocul se sfîrșește aici. Dacă kynismul și-a făcut efectul, asta nu înseamnă că nu s-au găsit noi cinici care să se îndeletnicească cu adevărul de acum mai puțin „murdar" într-o manieră la fel de murdară ca mai-nainte. Șocul pornografic este de mult depășit – dar afacerea a rămas prosperă. Pornografia burgheză nu mai este de multă vreme o reglare de atitudine personală față de înfrînări, idealisme erotice sau tabuuri sexuale. Ceea ce produce ea constituie mai degrabă o conștiință înapoiată, făcînd referință la tabuuri de parcă acestea ar exista, pentru ca apoi să le depășească cu ajutorul unei conștiințe fals emancipate. Cinsimul presei noastre reproducătoare de sîni și fese nu constă sub nici o formă în faptul că oferă spre contemplarea generală femei dezbrăcate mai mult sau mai puțin frumoase, ci în aceea că restaurează mereu unele relații intersex vetuste și participă cu un grad ridicat de conștiență la o îndobitocire rafinată a celuilalt. De aceea astăzi, forța de impact kynică, luministă și realistă se află în mîinile unor grupuri feministe, care, cu prilejul unor manifestări publice, sparg vitrinele *sex-shop*-urilor.

În societatea capitalistă, pornografia burgheză târzie folosește la exercitarea structurii de *nu-acum* a unei vieți schizoide, amăgită de propriul ei timp. Ea comercializează originarul, datul și firescul sub chipul unei finalități îndepărtate, ca stimul utopic-sexual. În pornografia modernă, frumusețea platonică a corpului ca ghid al sufletului spre cea mai înaltă și mai entuziastă experiență a adevărului servește la întărirea lipsei de dragoste, care are în lumea noastră puterea de a defini realitatea.

4. Cinismul medical

„Medicul are doi dușmani: morții și oamenii sănătoși."

Vorbă din popor

În fiecare cultură există categorii de oameni pe care obligațiile profesionale îi fac să dezvolte un anumit tip de realism în relațiile lor cu trupurile muribunde sau ucise: soldatul, călăul, preotul. În schimb, în practica medicală se formează cel mai radical realism al morții – o conștiință a morții care, din punct de vedere tehnic, este mai

familiarizată ca oricare alta cu vulnerabilitatea trupului nostru şi dezvăluie evoluţia orientată spre moarte a organismului nostru –, indiferent dacă este vorba despre sănătate, maladie sau procesul de îmbătrînire. Doar măcelarul are o cunoaştere comparabilă – înrădăcinată la fel de meşteşugăreşte în rutină – a aspectului material al morţii noastre. Materialismul medical îl poate intimida chiar şi pe cel filosofic. Iată de ce cadavrul ar fi profesorul competent al unui materialism integral. Pentru ca un profan să poată ţine pasul cu realismul medical al morţii, ar trebui să-şi însuşească o doză mare de sarcasm, umor negru şi cutezanţă romantică şi să nu se teamă de o examinare medico-legală filosofică. Să rişte – păstrîndu-şi terminaţiile nervoase – şocul unei autopsii, căci de-abia aşa ceva permite experimentarea morţii „nude". Privirea anatomică – mai „cinică" decît oricare alta – ia cunoştinţă de o a doua goliciune a trupului nostru atunci cînd viscerele dezgolite de pe masa de disecţie a chirurgului se prezintă în „ultima" lor nuditate, lipsită de orice pudoare. Şi cadavrul cunoaşte din cele mai vechi timpuri dorinţa de a da un *show* – examenul medico-legal, nudismul morţii, nocturne existenţialiste în maniera lui Callot*. Cadavrele trezesc din cele mai vechi timpuri o curiozitate împănată cu groapă, după cum o demonstrează execuţiile de demult, incinerările publice, romantismul de odinioară al morgii, precum şi expunerea pe catafalc a cadavrelor politice.

Criza actuală a medicinei provine parţial din faptul că – şi de modul în care – a renunţat la vechea relaţie funcţională cu clerul, căci de atunci, propriile-i raporturi cu moartea au devenit contorsionate, duplicitare. În „lupta dintre viaţă şi moarte", preoţii şi medicii s-au situat pe poziţii adverse. Doar preotul putea fi adeptul morţii fără să devină cinic şi păstrîndu-şi o perspectivă liberă şi kynică asupra realităţii, fiindcă în religiile şi cosmologiile vii moartea trece drept preţul firesc al vieţii şi faza a marilor orînduiri de care ştiinţa preoţească ne ştia la un moment dat legată „conspirativ" – şi în consens cu ea. Mortalitatea ca fenomen general nu-l pune în încurcătură pe preot, aşa cum nu-l pune nici agonia individuală în special. În ambele cazuri acţionează o realitate de natură superioară în care voinţa noastră nu este consultată. Alta este situaţia medicului. Acesta este obligat prin definiţie să se situeze de partea vieţii. Din această atitudine partizană necondiţionată derivă idealismul medical, care duce pînă la cele mai cinice complicaţii străduinţele absurde ale medicinei de a salva viaţa unor trupuri muribunde, aflate de mult în descompunere. Medicul în apărarea trupului viu faţă de cadavru. Avînd în vedere că trupul viu este o bursă a forţei, cel care dă ajutor trupului va deţine puterea. În felul acesta, dintr-un om care dă ajutor, medicul se transformă

* Aluzie la lucrarea lui E.T.A. Hoffmann (1776-1822) *Fantezii în maniera lui Callot* (1813-1815) (n.t.).

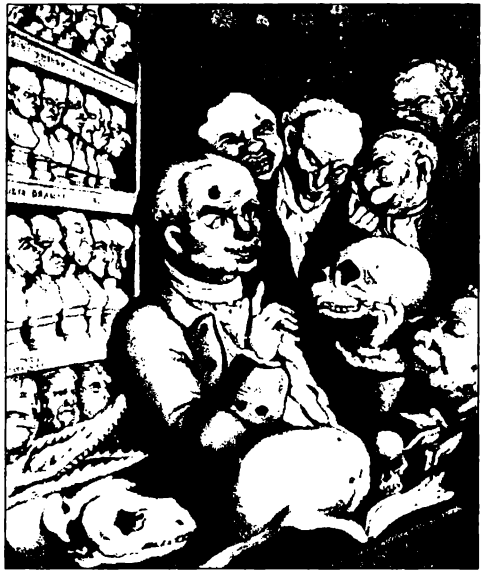
într-un fel de potentat, deoarece participă la puterea de decizie centrală a tuturor puterilor hegemone – la puterea asupra vieții și morții altora. Aceasta îi conferă medicului o poziție intermediară: pe de o parte este un partizan „absolut" al vieții, iar pe de altă parte, participă la puterea deținută de puterile hegemone asupra vieții. Terenul pentru apariția cinismului medical este pregătit. Desigur, de ce să nu joace studenții medicinești popice cu craniile în anticamera institutului de anatomie? Nici noi nu eram impresionați cînd profesorul de biologie aducea în clasă un schelet pe care își făcea demonstrațiile, închizîndu-i și deschizîndu-i gura și spunîndu-ne că scheletul aparținuse oricum unui criminal de rînd. Aș fi mulțumit dacă întregul cinism medical ar putea fi tratat cu umorul negru al acestor exemple. Dar, avînd în vedere că medicina înseamnă în mare măsură participare la exercitarea puterii și că puterea se caracterizează din punct de vedere filosofic tocmai prin incapacitatea de a manifesta umor, nici medicina, cu orientarea ei cinică, nu are nimic ce s-ar putea apropia de umor.

Am spus că orice putere pornește de la trup. În ce fel este valabilă această constatare pentru puterea medicală? Sînt posibile trei răspunsuri:

1. Activitatea medicului se bazează pe alianța încheiată cu tendințele firești ale vieții de a se autointegra și de a respinge durerea. Medicul se sprijină pe doi aliați: dorința de a trăi și abilitățile medicale. Dacă se pricepe să le mînuiască pe amîndouă, va fi un terapeut plin de har. Puterea medicului își găsește legitimarea și confirmarea în eficiența sugestiilor vitale (indiferent care ar fi acestea) și în intervențiile practice (medicamente, intervenții chirurgicale, regim dietetic). O societate sănătoasă se definește în primul rînd prin modul în care îi remunerează și îi integrează în structura socială pe terapeuți. Unul dintre cele mai înțelepte obiceiuri ale medicinei rurale chinezești mai vechi era acela de a-ți plăti tămăduitorul cîtă vreme erai încă sănătos, sistîndu-i plata în momentul în care te îmbolnăveai. Acest sistem împiedica în mod foarte inteligent disocierea puterii tămăduitorului de interesele vitale ale comunităților. Important pentru noi este în primul rînd faptul că acest exemplu chinezesc ilustrează o tradiție a *medicinei populare*. Căci tocmai aceasta întruchipează în practicile medicale ceea ce, în celelalte domenii ale valorilor, am numit impulsul kynic. Arta de a tămădui stă aici încă sub controlul unei conștiințe comunitare care, la rîndul ei, dispune de abilitatea de a dirija puterea tămăduitorului. Deasupra ei se află însă vechea *medicină a potentaților*, care a reușit dintotdeauna să se sustragă controlului exercitat de jos în sus în ceea ce privește acordarea recompenselor. Iată de ce a preferat întotdeauna să-și primească onorariul în caz de îmbolnăvire, creîndu-și în felul acesta un serios mijloc de șantaj. Firește că situația are și o perspectivă productivă. Libertatea

medicinei – acolo unde există – rezidă în mare parte în autarhia economică a medicilor, pe care aceştia şi-au asigurat-o impunîndu-şi onorariile. (În această privinţă, există o paralelă între medicina grecească şi dreptul roman, şi anume principiul consultaţiei particulare şi al remunerării de la caz la caz – principiu bazat pe ideea unui „contract de tratament".)

2. Voinţa de a trăi – un agent esenţial al oricărei vindecări – este ameninţată de îndoieli în cazul unei îmbolnăviri „grave". Atunci cînd impulsul vital intră în coliziune cu impulsul morţii, bolnavul are nevoie de un aliat, în al cărui pact necondiţionat cu viaţa să poată avea încredere. Iată de ce bolnavul îşi proiectează capacitatea de autovindecare a propriului trup asupra medicului, care se pricepe să o redreseze şi să o revigoreze mai bine decît ar putea să o facă bolnavul slăbit şi timorat. În momentele de criză, pacientul care se poate încrede în propria dorinţă de a trăi, concentrată în tămăduitorul său, are un avantaj net în comparaţie cu pacientul însingurat, care trebuie să lupte concomitent împotriva maladiei şi îndoielilor. Bolnavul care se poate baza pe medicul său îşi încredinţează în decursul acestei drame toate puterile în mîinile celui care îi dă ajutor. Poate că tocmai această optică explică, cel puţin în parte, succesele uimitoare ale vechilor practici medicale magice – de exemplu, ale şamanismului. Cu ocazia ritualului magic, şamanul extrage din trupul bolnav „răul", întruchipat într-un corp străin, strecurat de el pe ascuns – de exemplu, un vierme, o larvă, un ac. Asemenea extrageri (efectuate de multe ori în momentul de paroxism al unei crize) formau, în caz de succes, punctul de cotitură al preponderenţei proceselor de autovindecare – oarecum nişte înscenări adiacente exterioare ale dramei energetice lăuntrice. Medicul îşi fundamentează pînă în zilele noastre statusul său magic pe aceste mecanisme şi altele similare, în măsura în care demoralizarea şi tehnocraţia cinică a trupului nu îl marchează chiar şi din exterior – un lucru care se întîmplă tot mai des. Dacă l-am lipsi în totalitate pe medic de asemenea funcţii magice, ar însemna să dăm peste cap tot sistemul medical actual. Că ar fi apărut însă între timp motive bine întemeiate şi pentru asemenea deziderate radicale a devenit deja un subiect reluat mereu în presă. Căci cu cît pactul cu viaţa şi ideea tămăduirii magice sînt întruchipate în mod mai puţin credibil de medicii zilelor noastre, cu atît mai insistente sînt tentativele de căutare a unor mijloace de autovindecare. În clipa în care se va şti cum funcţionează componenta sugestivă a proceselor de vindecare, va fi sosit momentul să se renunţe la proiectarea dorinţei de a trăi în exterior, asupra pacientului. Se va deschide un cîmp larg de acţiune pentru terapia alternativă.



Thomas Rowlandson, *Conferință la dr. Gall.*

3. Puterea medicului ajungea la apogeu cînd era vorba despre trupul unui domnitor. Dacă se îmbolnăvea regele, medicul său personal domina *de facto*, pentru o clipă, „trupul care întruchipa puterea". Posibilitatea de a-i vindeca pe domnitori înalță arta medicală la nivelul medicinei potentaților. De aceea, medicina dominantă este medicina dominatorilor. Cine îi vindecă pe deținătorii puterii va deveni el însuși deținător central al puterii. În vechile teocrații și monarhii clericale, această legătură era încă nemijlocită datorită uniunii personale dintre domnitor și tămăduitor. Mai tîrziu se produce o diferențiere între tămăduitorul potentaților și principele domnitor – și anume pe măsură ce practica tămăduirii devine o artă bazată pe un nucleu experimental tehnic, care poate fi deosebit de manipularea magică. Cuvîntul german *Arzt* [= medic] s-a format – după *Duden* – prin preluarea cuvîntului grecesc pentru „medic al potentaților", și anume *arch-iatros*, medicul șef. Acesta era titlul medicilor de curte care îi îngrijeau pe domnitorii din Antichitate – primul document în acest sens îl găsim la seleucizii din Antiohia. Prin intermediul medicilor romani, cuvîntul ajunge la Merovingienii franci. De la curțile regale, titlul trece apoi la medicii personali ai potentaților ecleziastici

şi laici, iar în perioada Evului Mediu timpuriu, devine termen generic pentru profesiune. Interesant în această evoluţie semantică este în primul rînd faptul că o dată cu impunerea titlului de medic dispare o denumire mai veche a tămăduitorului: acesta se numea *lachi*, ceea ce în traducere literală ar însemna „descîntătorul". Schimbarea sensului indică o schimbare a practicilor: medicina cvasiraţională a potentaţilor începe să înlocuiască medicina populară magică. Ne poate pune pe gînduri observaţia din *Duden* că „medic" nu a devenit niciodată un cuvînt cu adevărat popular, spre deosebire de „doctor", care, începînd cu secolul al XV-lea, circulă peste tot. „Doctorul" – ca descîntător savant al bolilor – trezeşte pînă în ziua de astăzi mai multă încredere decît *archiater*-ul, medicul potentaţilor. Şi, într-adevăr, există un soi de medicină care s-a manifestat dintotdeauna ca umbră dubioasă a puterii.

Pitt şi regele Suediei îl consultă incognito pe doctorul Gall.

Kynismul medical începe în clipa cînd terapeutul – în calitatea sa de partizan al vieţii – îşi pune în joc, într-o manieră frivol-realistă, cunoştinţele despre trup şi moarte, îndreptîndu-le împotriva amăgirilor bolnavilor şi potentaţilor. Se întîmplă de multe ori ca medicul să nu aibă de-a face cu o suferinţă fatală, ci cu urmările ignoranţei, aroganţei, superficialităţii, idioţeniei corporale, „prostiei" şi a unui regim de viaţă inadecvat. Cînd are de luptat cu asemenea rele, complicitatea cu moartea îi poate oferi medicului kynic o armă eficientă. Nimeni nu a prezentat această ipostază atît de frumos ca Johann Peter Hebel, în istorioara sa despre *Pacientul vindecat* (*Geheilten Patienten*) – un medic înţelept îi dă unui cetăţean bogat şi îmbuibat

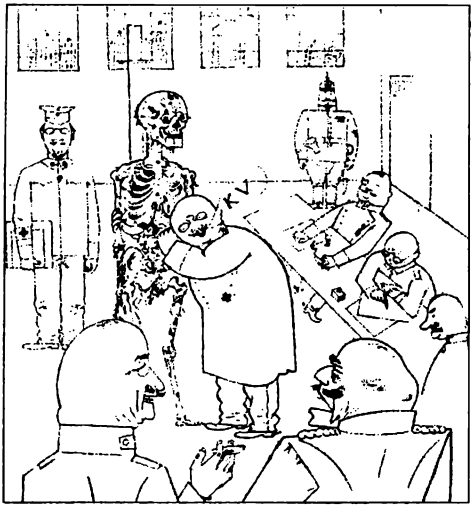
din Amsterdam un sfat care nu lasă nimic de dorit în ceea ce privește grobianismul kynic. Avînd în vedere că oamenii bogați au parte de boli „pe care omul sărac, slavă Domnului, nu le cunoaște", acest doctor recurge la o formă specială de terapie: „Las' că te vindec eu!" Și îi scrie următoarea scrisoare exemplară:

„Dragă prietene, starea sănătății dumitale este gravă, dar dacă îmi dai ascultare, te pot ajuta. În pîntecele tău sălășluiește un animal feroce, un balaur cu șapte capete. Este absolut necesar să stau eu personal de vorbă cu balaurul, așa că trebuie să vii la mine. Dar nu cu un vehicul și nici călare pe un cal, ci pe jos – altminteri îl zdruncini pe balaur și te mușcă de măruntaie, cîte șapte mațe dintr-o dată. Apoi, mănîncă doar de două ori pe zi cîte o farfurie cu legume, la prînz adaugă și un cîrnăcior fript, seara un ou, iar dimineața, o supică de carne cu verdeață. Dacă mănînci mai mult îngrași balaurul, care îți va strivi ficatul – iar în acest caz, în loc să vină croitorul să-ți ia măsura pentru haine, va veni tîmplarul să-ți ia măsuri pentru coșciug. Acesta este sfatul meu, iar dacă nu-l urmezi, nu vei mai auzi cîntecul cucului în primăvara următoare" (Johann Peter Hebel, *Das Schatzkästlein des Rheinischen Hausfreundes*, München, 1979, p. 153).

Care medic modern ar îndrăzni să vorbească în acest fel cu pacienții săi descinși dintr-o lume civilizată? Și cîți pacienți sînt în situația de a-și mărturisi în ziua consultării unui medic: „Nici nu aș fi putut alege un moment mai puțin potrivit pentru însănătoșire decît tocmai acum, cînd trebuie să merg la doctor. De mi-ar vîjîi măcar urechile sau de m-ar supăra inima". Și care medic, întrebîndu-și pacientul de sănătate, primește răspunsul: „Domnule doctor, slavă Domnului, mă simt bine și m-ar bucura să știu că sînteți și dumneavoastră la fel de sănătos ca și mine". În ce măsură istorioara sarcastică a lui Hebel oglindește tiparele de gîndire ale medicinei populare reiese și din finalul ei, care ne face cunoscut faptul că pacientul cel bogat „a trăit 87 de ani, 4 luni și 10 zile, sănătos ca peștele în apă, și i-a trimis medicului în fiecare an, ca salut de Anul Nou, cîte 20 de dubloni" *Onorariul* plătit medicului de către bolnav s-a transformat în *salutul* de Anul Nou al unui om sănătos. Există oare o referire mai ilustrativă la acel „alt sistem de tămăduire" în care tămăduitorii sînt remunerați fiindcă fac tot posibilul pentru a preveni îmbolnăvirea semenilor lor?

Realismul popular al zilelor noastre vede în medici – în ciuda științei, în ciuda cercetărilor și a chirurgiei – doar un partizan suspect al vieții, la care se poate constata foarte des că trece cu multă ușurință de partea maladiei. O caracteristică a medicinei potentaților este, de multă vreme, interesul acordat mai curînd bolilor decît celor bolnavi. Ea înclină să cantoneze, cu autosuficiență, într-un univers format din patologie și terapie. Forma clinică a medicinei îi îndepărtează tot mai mult pe medici de orientarea spre ceea ce este sănătos, anihilînd înrădăcinarea conștiinței terapeutului într-un realism caracterizat

printr-o atitudine pozitivă față de viață, care ar prefera să nu aibă deloc de-a face cu medicina. Medicul lui Hebel face încă parte dintr-o categorie – pe cale de dispariție – care încearcă să-i dovedească bolnavului prezumtiv că medicina nu le este de nici un folos acelor pacienți care nu suferă de o boală anumită, ci de inabilitatea de a fi sănătoși. Mai demult se spunea că, adeseori, medici foarte buni vor fi tocmai acei oameni care ar fi vrut să devină și altceva – de exemplu, muzicieni, scriitori, căpitani, preoți, filosofi sau vagabonzi. Pe vremea aceea, lumea își dădea încă seama că nu este obligatoriu ca un om care știe totul despre boli să se priceapă și la arta vindecării. Tendința de „a ajuta" este umană și îmbucurătoare pe măsură ce neîmbucurător și suspect este ca ajutorul să vizeze afecțiuni generate de tendințele de autodistrugere, care sînt apanajul civilizației. Un medic este împins mult prea ușor în tabăra cinică a potentaților dacă nu mai poate combate – ca marele dr. med. Hiob Praetorius – „prostiile" autodistructive în care își are deseori originea „tabloul clinic". Cu cît afecțiunile provocate de condițiile politico-civilizatorii – sau de medicina însăși – sînt mai numeroase, cu atît mai mult se înfundă practica medicală a societății noastre în labirintul cinismului superior, care știe că favorizează cu mîna dreaptă maladiile pentru a căror vindecare încasează bani cu mîna stîngă. Dacă *doctorul*, ca partizan savant al vieții, consideră într-adevăr că misiunea sa este să prevină apariția bolilor pornind de la *cauzele* lor – în loc să se adapteze la existența lor ca efect și să intervină doar parazitar –, el ar trebui să supună mereu unei discuții sincere atît relația sa cu puterea, cît și modul în care face uz de această putere. O medicină care s-ar situa în mod implacabil pe pozițiile pactului încheiat cu dorința de a trăi ar trebui să devină astăzi nucleul științific al unei teorii generale a supraviețuirii. Aceasta ar trebui să elaboreze o dietetică politică menită să intervină ca un bisturiu în condițiile de viață și de muncă ale societății. Dar, în general, medicina orbecăiește într-o miopie cinică, interpretîndu-și pactul cu dorința de a trăi într-un mod atît de discutabil, încît nu putem constata decît de la caz la caz pe care dintre pozițiile kynico-cinice se situează. Să fie oare kynismul fenomenului simplu, așa cum îl practica bunul preot Kneipp? Să fie cinismul fenomenului complex, așa cum îl lansase în ultima perioadă profesorul Barnard cu transplanturile sale de inimă? Să fie kynismul unei *Résistance* medicale care refuză colaborarea cu instituții și mentalități autodistructive? Să fie cinismul unui colaboraționism medical care lasă mînă liberă cauzelor pentru a putea cîștiga bani de pe urma efectelor? Un kynism al vieții simple sau un cinism al morții confortabile? Un kynism care opune necunoașterii, autodistrugerii și ignoranței o certitudine a morții salutar de amenințătoare? Sau un cinism ce face cauză comună cu refularea morții – care, în societățile supramilitarizate și îmbuibate, este un element de susținere a sistemului?



George Grosz, *Gesundbeter oder die K.V.-Maschinen (Tămăduitori prin rugăciuni sau maşinile care te declară apt de a fi trimis pe front)*, 1916/1917.

Avînd în vedere că medicul trebuie să-şi protejeze cordul de numeroasele asperităţi ale profesiunii sale, raţiunea populară îi permite dintotdeauna să manifeste şi o doză de bădărănie cinică pe care nu ar accepta-o niciodată din partea altor oameni. Poporul îşi intuia aliaţii reali tocmai în cei care aveau suficientă inimă ca să o poată ascunde după perdeaua unui umor negru sau a unor grosolănii. Glumele medicale – mai cinice decît toate celelalte categorii de glume – au găsit întotdeauna auditori laici înţelegători, care se puteau convinge că cinismul dur al tămăduitorilor este dovada unor intenţii bune. În schimb, o atitudine glacială înconjură acea medicină care nu mai face glume încremenind în exercitarea propriei puteri sau a celui pe care îl reprezintă. Există o medicină care nu este decît arhiatrie – o medicină practicată de un şef. Momentul prielnic pentru acest cinism medical a sosit – ca pentru orice altă mentalitate de stăpîn care tinde spre dezinhibare – în momentul preluării puterii de către fascişti; fascismul a creat scenariul în care puteau ieşi la suprafaţă toate brutalităţile înăbuşite, zămislite de o societate civilizată doar în materie de represiune. Întocmai cum a existat o comunitate de interese mai veche, mascat cinică, între instituţia care punea în aplicare

sentințele de condamnare (avînd drept urmare furnizarea de cadavre) și anatomia științifică mereu însetată de cadavre, tot așa, cinismul medical al potentaților a găsit o comunitate de interese cu rasismul fascist care îi permitea, în fine, să-și potolească pe cont propriu setea de cadavre. Cine are nervii tari, să citească protocoalele încheiate la Nürnberg cu ocazia proceselor medicilor, în care s-au dezbătut crimele împotriva umanității comise de *fascismul medical* german. Am recurs la acest termen după o matură chibzuință; expresia „fascism medical" nu este rezultatul unui capriciu critic, ci rezumă cît se poate de pregnant o stare de fapt. Elementele ajunse la putere, între 1934 și 1945, în medicina din lagăre și universități nu denotă doar o rătăcire întîmplătoare a unor medici izolați care au aderat la ideologia național-socialistă, ci dezvăluie o veche tendință – încurajată în sens fascist – a medicinei potentaților, și anume convingerea adînc înrădăcinată în trecut că există prea mulți oameni care „de fapt" nu merită tratați, în caz de boală, ei pretîndu-se mai degrabă ca obiecte ale unor experimente medicale. Pe marginea acestei teme, Alexander Mitscherlich scrie următoarele:

„Firește că putem face un calcul elementar. Din cei aproximativ 90.000 de medici activi pe atunci în Germania, cam 350 au comis crime. Chiar și această cifră este considerabilă, dacă ne gîndim la proporțiile crimelor. Dar comparativ cu întregul corp medical, era totuși doar o parte – aproximativ a trei suta parte... la trei sute, un medic criminal? Un procent care în trecut nu ar fi putut fi niciodată găsit la corpul medical german. De ce tocmai acum?" (*Medizin ohne Menschlichkeit, Dokumente des Nürnbeger Ärzteprozesses*, ed. A. Mitscherlich și F. Mielke, Frankfurt am Main, 1962, p. 13).

Mitscherlich arată că în spatele somităților criminale se afla un aparat medical impresionant, care parcursese deja, pas cu pas, o bună bucată din drumul ce ducea la transformarea pacientului în material experimental uman. Medicii criminali nu trebuiau să facă „decît" un salt cinic mai departe, în direcția pe care erau oricum obișnuiți să o urmeze. Ceea ce se petrece astăzi – în tăcere și fără intervenții exterioare inoportune – în domeniul studiului torturii, al cercetării genetice și protetice, al cercetării militar-biologice și al farmacologiei de război cuprinde deja elementele care îi pot furniza unui fascism medical al viitorului toate instrumentele necesare; fioroasele experiențe făcute pe oameni vii și „faimoasele" colecții de schelete ale medicinei național-socialiste vor reprezenta „un fleac în comparație cu aceasta" – expresia constituie o supralicitare cinică, deși corespunde unei tendințe a realității. În ceea ce privește ingeniozitatea născocirii cruzimilor, secolul al XXI-lea a început deja.

Ce remediu există împotriva medicinei potentaților, de azi și de mîine? Ar fi posibile mai multe răspunsuri:

În primul rînd: din mijlocul societăţii animate de dorinţa de a trăi şi a filosofiei ei – în măsura în care conceptualizează dorinţa de a trăi a propriei epoci – trebuie să pornească o ofensivă în vederea restabilirii noţiunii de „medic bun", punînd în prim-plan „terapia orientată spre cauze" pe care să o opună cinismului universal difuz al medicinei moderne. Medicina nu a reuşit niciodată să definească prin forţe proprii ce înseamnă un ajutor eficient şi un adevărat terapeut. O orînduire socială ca a noastră încurajează cu necesitate o medicină care, la rîndul ei, promovează mai degrabă sistemul maladiilor şi al cauzelor îmbolnăvirilor decît un mod de viaţă sănătos.

În al doilea rînd: doar autoajutorarea ne poate feri de tămăduitorii potentaţilor. Unica armă eficientă împotriva unei terapii inadecvate sau dubioase este să nu recurgem la ea. De altfel, se pot urmări de multă vreme tentativele medicinei capitaliste a potentaţilor de a-şi subordona o serie de metode tradiţionale de autoajutorare ale medicinei populare, pe care – după secole de defăimare şi rivalitate – le asimilează şi le contabilizează ca parte componentă a raţiunii medicinei universitare. (S-a demonstrat ştiinţific că unele plante conţin într-adevăr substanţe terapeutice!) Interesul corpului medical instituţionalizat tinde cu toate mijloacele să ajungă la o situaţie în care tot ce se referă la trup este complet medicalizat – de la medicina muncii la medicina sportivă, medicina sexuală, medicina aparatului digestiv, medicina nutriţională, medicina fitnessului, medicina traumatică, medicina judiciară, medicina de război, şi pînă la acele medicine care şi-au asumat competenţa de a ţine sub control aspectul sănătos sau patologic al respiraţiei, mersului, statului în picioare, învăţatului şi cititului unui ziar – ca să nu mai vorbim despre graviditate, naştere, moarte şi alte mutaţii ale trupului omenesc. Sistemul „sanitar" urmăreşte o ipostază în care controlul exercitat de medicina potentaţilor asupra somaticului să devină totalitar. Ne putem imagina momentul cînd se va ajunge la o deposedare totală a competenţelor corporale private. Pînă la urmă, în cadrul unei prelegeri de urologie, vom învăţa cum trebuie să urinăm corect. Problema principală a procesului medical cinic actual este dacă „medicina universitară" va reuşi să anihileze mişcările terapeuţilor laici generate de diverse motive culturale (psihologizare, mişcări feministe, ecologie, comunităţi rurale, religii noi ş.a.m.d.). Această problemă evoluează în paralel cu cea referitoare la şansele medicale interne ale ramurilor de specialitate medicală „politică": medicina pisho-somatică, medicina muncii, ginecologia, psihiatria etc. Acestea sînt specialităţile medicale care, din motive logice obiective, ar trebui să ştie în primul rînd că tot ceea ce fac riscă să producă mai mult rău decît bine cît timp sistemul terapeutic nu ia o altă direcţie, determinată de viaţă, libertate, conştiinţă.

În al treilea rînd: Există un singur remediu împotriva disocierii medicinei de responsabilitatea pentru propria stare somatică, şi

anume conştientizarea vulnerabilităţii noastre fizice, a stării noastre de boală, a mentalităţii noastre. Nu mai trebuie să subliniez cît de greu este aşa ceva, avînd în vedere că teama, atunci cînd devine preponderentă, ne determină mult prea des să ne inhibăm propria responsabilitate pentru viaţa sau moartea propriului trup, sau să o încredinţăm medicilor, fără să ne gîndim că, în ultimă instanţă, pînă şi cea mai perfectă medicină preventivă ne returnează tot nouă înşine întreaga răspundere, precum şi durerea inalienabilă din momentele de maximă neputinţă. Cine înţelege că cercul înstrăinării şi al evadării nu se poate închide decît în propria moarte trebuie să înţeleagă şi faptul că de preferat ar fi ca cercul să fie înscris în direcţia contrară, adică înspre viaţă în loc de non-viaţă, înspre risc în loc de securitate, înspre conştientizare în loc de disociere.

5. Cinismul religios

„Şi ce vor face ei cu Graalul atunci cînd îl vor găsi?"

Benjamin Disraeli

„...Pînă şi rînjetul se poate discuta aici, chiar şi acela al capului de mort; căci faptul că omul, cu planurile sale pe termen lung, iese din scenă exact ca vitele este la fel de amuzant."

Ernst Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, p. 1299

Pe neaşteptate, unul dintre noi părăseşte această lume comună şi cu aspect continuu, începînd să-şi mai împartă existenţa cu noi. Respiraţia i se opreşte, la fel orice mişcare a sa. Întîi moartea se manifestă negativ, ceva se stinge şi trece în starea de repaus. Puţin mai tîrziu, fenomenul începe să-şi arate faţa activă – corpul se răceşte, va intra în putrefacţie şi se va descompune. Scheletul trece astfel în prim-plan, ca o parte din noi care rezistă aneantizării mai mult decît celelalte. El preia funcţia de reprezentant a ceea ce a rămas din noi *in materia* – de aici scheletul ca imagine a morţii. Această structură osoasă reprezintă sfîrşitul – oricine trăieşte, îl poartă deja în sine. Fiecare dintre noi îşi este propriul purtător de coasă, heraldul clănţănitor al propriei sale ieşiri din scenă.

Graţie acestui fel de a privi moartea – singurul, de fapt, posibil –, celui viu îi vine în minte că în corp sălăşluieşte o forţă invizibilă, care îl îndeamnă să respire, să zburde încoace şi încolo, şi care îi prezervă integritatea formei corporale; pe morţi însă, această misterioasă forţă i-a părăsit, aşa încît ei devin rigizi şi intră în descompunere. Invizibilul produce respiraţia, mişcarea, sentimentul, veghea şi

prezervarea formei trupești, fiind o chintesență a coerenței și a energiei. Efectele sale, deși nu prea vizibile și greu de izolat, stau la baza celei mai adevărate realități. Acest invizibil are mai multe denumiri: suflet, spirit, respirație, strămoș, foc, formă, dumnezeu, viață.

Știm din experiență că animalele se nasc și mor la fel ca și noi, că plantele germinează și se ofilesc, și că și ele, în felul lor, participă la acest puls al vieții și al morții, creare și distrugere a formei. Neîndoielnic, în jurul „sufletului" omenesc se întreține un cosmos al existenței florale și animale, al subiectelor energetice misterioase, care se manifestă dincolo de zi și de noapte, de furtuni și cer senin, de căldură și frig. Acest mod de a fi împreună nu amintește nicicum de o „dominație" a omului asupra naturii și a mediului său înconjurător, ci, mai degrabă, scoate la iveală statutul de tolerat și de întreținut al bipedului fără blană, atîta timp cît se dovedește în stare să-și regleze interacțiunea cu aducătorii de foloase, precum și cu aducătorii de primejdie ai acestei lumi animale și vegetale.

Viața și moartea, venirea și plecarea sînt în primul rînd constante ale naturii, pulsații în care ceea ce a fost predomină asupra a ceea ce se adaugă. În mersul înainte al civilizației, relația dintre pasiv și activ, dintre a suporta și a face – chiar și în ceea ce privește experiența morții – se modifică. Ceea ce părea a fi aspectul unei pulsații naturale devine, într-o societate mai dezvoltată, o *luptă* tot mai profundă și mai acerbă între viață și moarte. În acest caz, moartea nu mai este un eveniment inexorabil, ci un lucru care *ne* provoacă forța și voința. Imaginea sa primară nu mai este aceea a unui sfîrșit implacabil, nici a unei pașnice edificări de sine, și nici a unei stingeri lente a flăcării vieții, ci imaginea unui eveniment plin de cruzime, împotriva căruia lupți din toate puterile și care este înconjurat de un aer de violență și de crimă. Cu cît oamenii gîndesc mai mult moartea ca pe o ucidere – și nu ca pe o stingere pașnică –, cu atît mai mult trebuie să crească nivelul fricii de ea în societățile mai dezvoltate și cu un nivel ridicat de violență. De aceea, atît cît ne este dat să vedem, statele și imperiile istorice sînt state religioase, imperii religioase. Ele constituie lumi sociale în care frica de o moarte violentă este una realistă. Fiecăruia îi este dat să vadă atacuri armate, masacre, violuri, execuții publice, războaie, scene de tortură în care omul se transformă în diavol, pentru a atinge un maxim de suferință în uciderea celuilalt. În plus, societățile structurate pe clase încearcă să suprime cu violență fizică și simbolică energiile vitale ale supușilor și sclavilor săi, astfel încît să creeze în corpurile acestora impresia existenței unor spații ale vieții încă netrăite și în care să se proiecteze dorințele, fanteziile, nostalgiile și intuițiile unui alt fel de viață, deplină. Această viață netrăită își leagă energiile utopice de temerile de distrugere, care, în societățile edificate pe forță, sînt de timpuriu inoculate fiecăruia. Abia această legătură devine cauza nașterii acelui „nu" absolut și

aparent indestructibil al omului, într-o civilizaţie a existenţei înspre moarte. Acesta este răspunsul dat profund înspăimîntătoarei experienţe civilizatorii. Existenţa noastră în civilizaţie include aproape *a priori* ameninţarea că nu ne vom putea desăvîrşi în această viaţă care ne-a fost dată. Fiecare viaţă socializată trăieşte cu intuiţia că nu va reuşi să ajungă la un sfîrşit cu energiile, cu timpul, cu voinţa şi cu dorinţele sale. Viaţa creează deci un rest – un uriaş şi arzător încă-nu, care are nevoie de tot mai mult timp şi viitor decît îi este dat să aibă fiecare dintre noi. Visurile îl poartă pe om peste sine, iar el moare împotrivindu-se neputinţei sale. De aceea, istoria civilizaţiilor înalte vibrează de nenumărate şi nemăsurate strigăte de „nu încă!" – un „nu" adresat morţii, rostit de un milion de glasuri, nereprezentînd suflul unei vieţi aflate în clocot, ci o violentă înăbuşire a unei văpăi care, în altă situaţie, nu ar fi ars niciodată cu o asemenea putere, aceea a unei libertăţi vitale. De atunci, viaţa devitalizată, îndiguită în societăţi militarizate sau structurate pe clase, îşi cloceşte la nesfîrşit compensaţiile, proiectîndu-le fie într-o viaţă ulterioară, aşa cum crede conştiinţa hindusă, fie într-o existenţă cerească, aşa cum consideră creştinismul sau islamul să vizualizeze, pentru consumul credincioşilor săi, visurile alienate de viaţă. În esenţă, religia nu este un opiu al poporului, ci amintirea faptului că în noi există mai multă viaţă decît va putea ea să trăiască. Funcţia credinţei reprezintă un travaliu asupra corpurilor devitalizate, cărora nu le poate fi cu totul extirpată intuiţia că în ele există surse mult mai profunde ale vieţii, ale puterii, ale plăcerii, ale enigmei şi ale beţiei decît ne lasă cotidianul să credem.

Acest lucru acordă religiilor rolul lor dublu în cadrul societăţilor: ele pot servi sporirii legitimării, precum şi oprimării (vezi critica Luminilor la adresa religiei, în a treia meditaţie preliminară, „Critica iluziei religioase", vol. I, pp. 47-55); dar pot ajuta şi la îndepărtarea spaimei, deschizînd indivizilor calea spre o mai mare creativitate şi putere de rezistenţă. De aceea, după caz, religia poate fi atît un instrument al stăpînirii, *cît şi* nucleul rezistenţei împotriva stăpînirii; atît un mediu al represiunii, *cît şi* mediul emancipării: instrument al devitalizării sau teorie a revitalizării.

Primul caz de kynism religios din tradiţia iudeo-creştină este cel al lui Moise, în rolul de rebel kynic. El a realizat prima mare *blasfemie* de proporţii atunci cînd, la întoarcerea de pe muntele Sinai, a spart tablele legii, „table de piatră, scrise cu degetul lui Dumnezeu" (*Ieşirea* 31.18). „Tablele acestea erau lucrul lui Dumnezeu şi scrierea era scrierea lui Dumnezeu, săpată pe table" (32.16). Moise, care a coborît de pe munte cu legile divine sub braţ, găsindu-şi poporul dansînd în jurul viţelului de aur, a dat un exemplu pentru felul în care se comportă kynicul religios cu cele sfinte. El distruge tot ce nu este spirit, ci doar literă de lege, ce nu este Dumnezeu, ci doar idol, ce nu este viaţă, ci doar reprezentare. E limpede că a făcut acest lucru

la supărare, iar această supărare, care i-a dat dreptul şi îndrăzneala să atenteze la scrierea de mînă a Domnului însuşi, a fost una sfîntă. Asta se înţelege. Imediat însă, adică după ce a făcut tablele bucăţele, povestea biblică ne spune că Moise s-a aruncat şi asupra viţelului de aur, l-a topit în foc şi „l-a făcut pulbere şi, presărîndu-l în apă, a dat-o să o bea fiii lui Israel...". Mai tîrziu, Moise a trebuit să cioplească alte table, pentru ca Domnul să le mai scrie o dată. Atunci Dumnezeu îi spune: „Să nu-ţi faci dumnezei turnaţi". Blasfemia kynică a lui Moise provine din cunoaşterea faptului că oamenii au tendinţa să slăvească fetişuri şi să practice o adoraţie a materialului. Totuşi, nimic material nu poate deveni atît de sacru încît să nu poată fi distrus, de îndată ce devine vizibil faptul că reprezentările sacrului au început să umbrească spiritul religiei. Din acest punct de vedere, se poate întîmpla ca între tablele de piatră, venite de la bunul Dumnezeu, şi viţelul de aur să nu se mai facă nici o diferenţă. Cîtă vreme este vorba de o reprezentare, de un idol, distruge-l! Aceasta este esenţa kynică a interdicţiei de a-ţi face o imagine a lui „Dumnezeu". Imaginea şi textul îşi pot realiza menirea doar atît timp cît nu se va uita faptul că ambele nu sînt altceva decît nişte forme materiale şi că „adevărul", ca structură material-imaterială, trebuie scris şi citit mereu înnoit, adică re-materializat şi, în acelaşi timp, de-materializat – ceea ce duce la concluzia că orice materializare va fi pînă la urmă sortită distrugerii, dacă încearcă să intre în prim-plan[1].

Toate blasfemiile primare sînt declanşate de impulsul kynic de a nu te lăsa amăgit de nici un fel de idol. Cine „ştie" ceva despre zei cunoaşte marea furie mozaică, precum şi seninătatea kynică în raporturile sale cu reprezentările dumnezeiescului. Spre deosebire de bigot, omul religios nu este bufonul supra-eului său; *el* ştie legile, şi ştie că le ştie, le lasă să grăiască şi le ascultă, dacă sînt în firea lucrurilor. Acest lucru distinge blasfemia primară a misticilor, a credincioşilor şi a kynicilor de blasfemiile secundare, născute din resentiment, din constrîngeri inconştiente şi dintr-o dorinţă ne-liberă de înjosire a ceea ce este sus.

Primul cinism de tip religios îl întîlnim încă din Vechiul Testament. În mod semnificativ, îl descoperim în povestea primei crime din istoria omenirii – povestea lui Cain şi Abel. Adam şi Eva au avut (printre alţii) doi fii: Cain, primul născut, care era lucrător de pămînt, şi Abel, cel de-al doilea, care era păstor de oi. Într-o bună zi, ambii aduc jertfă

1. Acest lucru s-ar putea să nu fie pe placul unor structuralişti îndărătnici, dispuşi să participe şi ei la dansul „Limbă – Discurs – Semnificant" în jurul viţelului de aur. Fetişismul structuralist al semnificantului nu este cu nimic mai „deştept" decît fetişismul „logocentric" al semnificatului.

lui Dumnezeu: Cain, din roadele cîmpului, Abel, din cele întîi-născute ale oilor sale. Domnul însă nu acceptă decît jertfa lui Abel, respingînd-o pe aceea a lui Cain. „Şi s-a întristat Cain tare *şi faţa lui era posomorîtă*... Cain a zis către Abel, fratele său: «Să ieşim la cîmp!». Iar cînd erau ei în cîmpie, Cain s-a aruncat asupra lui Abel, fratele său, şi l-a omorît. Atunci a zis Domnul Dumnezeu către Cain: «Unde este Abel, fratele tău?»" (*Facerea* 4.5-9). Această întrebare prilejuieşte intrarea în scenă a cinismului religios. Arta *prefăcătoriei*, despre care este vorba pentru prima oară aici, ţine nemijlocit de duplicitatea cinică a unei conştiinţe orientate agresiv împotriva

Max Ernst, *Die Jungfrau züchtigt das Jesuskind...*, 1926.

celuilalt[1]. Ce ar putea Cain să răspundă? Orice-ar spune, nu poate deveni decît un cinism – căci el nu intenţionează să spună adevărul adevărat; deci comunicarea cu cel care întreabă este deformată chiar de la început. Dacă ar fi vrut să joace întreaga miză, Cain ar fi răspuns Dumnezeului său: „Nu fă pe sfîntul, că ştii la fel de bine ca şi mine unde este Abel, căci eu l-am omorît cu mîna mea, iar tu nu numai că ai privit liniştit la ceea ce am făcut, dar ai fost şi cauza faptei mele". Adevăratul răspuns al lui Cain are, chiar prin scurtimea sa, suficient de mult venin cinic: „Nu ştiu! Au doară eu sînt păzitorul fratelui meu?". Un dumnezeu drept şi atotştiutor ar demasca falsa inocenţă a replicii lui Cain, fără să îngăduie această farsă. Ce fel de dumnezeu este acesta care, pe de o parte, tratează oamenii în mod inegal şi îi provoacă la crimă, iar pe de altă parte îi întreabă, cu un aer aparent neştiutor, despre cele întîmplate? „Dumnezeu" nu pătrunde, dacă ne este permis să spunem astfel, în fiecare conştiinţă. Cain ascunde ceea ce are pe conştiinţă în faţa acestui Dumnezeu nevăzător (compară aceasta cu psihologia copiilor, atunci cînd sînt cuprinşi de teama de a fi pedepsiţi). El reacţionează cu aroganţă, evaziv şi neruşinat. Prin această crimă, mai mult decît prin căderea în păcat, Vechiul Testament ne arată că, încă din acest stadiu timpuriu al creaţiei, se întîmplă ceva ce cauzează un hiatus profund – Dumnezeu începe să scape lucrurile de sub control. În lume încep să se petreacă cruzimi pe care nu şi le-a închipuit, a căror ispăşire nu ştie încă să o cumpănească. Tîlcul poveştii lui Cain pare să constea, oarecum straniu, în faptul că Dumnezeu nu îl pedepseşte pe criminal – mai mult, îl aşază clar sub protecţia sa personală: „Răzbunarea este a mea", spune Domnul. Căci fiinţa care s-ar fi răzbunat nu ar fost sub nici o formă atotputernicul Dumnezeu. Dumnezeul vechilor evrei are multe din atributele unui bărbat furios, bătrîn şi înăcrit, care nu mai înţelege prea bine lumea şi priveşte cu o căutătură geloasă şi neîncrezătoare la tot ce se petrece jos, pe pămînt. Răzbunarea împotriva crimei lui Cain va fi mereu amînată, pînă la judecata divină; Dumnezeu îşi mai acordă sieşi, precum şi oamenilor încă un termen, iar miturile cu privire la Judecata de Apoi spun că pînă atunci va mai trece ceva vreme – anume vremea marii şanse. Este vremea de care Dumnezeu

1. Vezi Sartre, *L'Être et le néant*, 1943, p. 84: „Prin minciună, conştiinţa confirmă că, de la natură, există *ceva ascuns celuilalt*; ea manevrează în beneficiul său dualitatea ontologică dintre eu şi non-eu. – Cu totul altfel stau lucrurile cu *mauvaise foi*, cînd acesta, aşa cum am mai spus-o, este *o minciună faţă de sine*... Aici deci nu se face simţită dualitatea dintre amăgitor şi amăgit...". Dumnezeul lui Cain se iveşte astfel ca partener al unei conştiinţe de sine care ar putea totuşi să se amăgească. De aici abia un Dumnezeu în devenire.

are nevoie pentru a deveni drept, vremea de care noi avem nevoie pentru a înțelege ce înseamnă viața dreaptă. În esență, ambele semnifică același lucru.

Despre felul în care creștinarea puterii a dat naștere unor efecte cinice în faza finală de existență a Imperiului Roman și, mai mult, a Evului Mediu european am vorbit în capitolul despre cinismul de stat și puterea dominantă. Cinismul seniorial catolic își atinge apogeul începînd cu epoca războaielor cruciate, perioadă în care își are originea și viitoarea *Inchiziție*. Dacă reducem toate acestea la formula „prigoana creștinilor prin creștini", atunci putem schița practica reflexiv-cinică a minciunii dusă de o Biserică seniorială ai cărei aspri reprezentanți – în sensul Marelui Inchizitor al lui Dostoievski – nu vor ezita să-l ardă pe Iisus pe rug, la fel ca pe toți acei eretici care s-au străduit să-i retrăiască învățătura. Ei știau foarte bine ceea ce fac și ar fi o dovadă de romantică simplificare a faptelor dacă i-am eticheta drept „fanatici" catolici pe acei seniori ai Inchiziției, așa cum face, înfricoșată, istoriografia. N-ar însemna că îi subestimăm considerîndu-i doar niște agenți orbi ai unei prezumtive „credințe" sau ai unei rigide „convingeri"? Îi putem bănui pe niște puternici și educați reprezentanți ai religiei lui Hristos de asemenea naivități? Nu fac ei referire la un om-dumnezeu care s-a evidențiat prin faptul că a fost un rebel și și-a rezervat o poziție proprie în cadrul tradiției unui întemeietor de religii, care a spart cu o furie dumnezeiască însăși tablele legii scrise de mîna lui Dumnezeu? Oare ei *nu știu, nu trebuie să știe* și nu au mereu *în vedere*, ca inchizitori, faptul că această religie se bazează pe „urmarea lui Hristos" – astfel încît cei care îi calcă pe urme, chiar dacă îl imită la modul „eretic", sînt mai aproape de sursă decît cinicii și învățații administratori ai scrierilor sale?

Am arătat deja felul în care Friedrich Schlegel a conceput dimensiunea kynică a religiei creștine: ca rezistență religioasă împotriva statului-putere, adică împotriva oricărei forme laice crude, nesocotite și egoist-obtuze. Imediat după instaurarea unui stat-putere în culori creștine – fie el statul papal sau Sfîntul Imperiu Roman de Națiune Germană – și imediat după ce se fac simțite primele demonstrații de aroganță ale lumii seniorilor, Evul Mediu produce asceți kynici care încearcă să-i readucă la locul lor, cu capete de morți și schelete costelive, pe marii domni ai vremurilor. Cuceritorilor avizi de putere ei le arată că, după moarte, nu vor avea mai mult pămînt decît pentru o groapă (un motiv al criticii puterii valabil pînă și în secolul XX, în lirismele cinice ale lui Brecht și chiar mai tîrziu). Creștinismul kynic al Evului Mediu, devotat cunoașterii și rezistenței, a luat poziție în mai multe rînduri în fața tendințelor spre *luxuria*, *superbia*, în fața voluptății și iraționalei pofte de viață lumească. În realitate, mișcările reformatoare, al căror prim val a pornit din mănăstirile clunisiene și ale căror influențe se întind de-a lungul întregului sistem feudal –

crud şi haotic – al secolelor al X-lea şi al XI-lea, mi se par deopotrivă kynice şi inspirate din punct de vedere religios; elemente kynice conţine şi al doilea mare val, din secolele al XII-lea şi al XIII-lea, care diversifică această criză prin introducerea unor experienţe ascetice şi mistice; la fel şi începuturile Reformei din secolele al XIV-lea şi al XV-lea, şi îndeosebi marea eră a reformelor şi reformatorilor, printre care Luther – „Papa este scroafa diavolului" –, reunind într-o singură persoană toate prototipurile kynice, de la Moise şi David pînă la Buhoglindă, contemporanul său literar, şi care a dus mai departe înnoirea religiei, din propriul ei „spirit" şi împotriva idolilor tradiţiei, cu o înverşunare polemică primordială.

Evul Mediu tîrziu cunoaşte exemple de răsturnare a motivelor ascetice, aşa cum arată şi nuvela de mai jos:

„Demult, o femeie tînără şi frumoasă era curtată de un domn; dar de teamă pentru sufletul şi castitatea sa, ea îl respingea mereu, iar şi iar. Rezistenţa ei împotriva asalturilor acelui bărbat şi-a găsit un sprijin şi în persoana preotului din localitatea respectivă, care o încuraja întruna să-şi apere virtutea. Într-o zi, cînd acesta se pregătea să plece într-o călătorie la Veneţia, el i-a cerut femeii să-i jure că nu va ceda în absenţa sa. Ea a făcut întocmai, cerîndu-i în schimb preotului să-i aducă una din acele faimoase oglinzi. Şi într-adevăr, în absenţa preotului, ea a ţinut piept tuturor ispitelor. Iar la întoarcerea acestuia, l-a întrebat de oglinda veneţiană promisă. Atunci preotul a scos de sub sutană un craniu şi l-a aşezat în faţa tinerei femei: «Femeie vanitoasă, iată care este adevărata ta faţă! Gîndeşte-te că va trebui să mori şi că eşti un nimeni în faţa Domnului». Femeia a îngheţat de spaimă; şi în aceeaşi noapte s-a dăruit iubitului ei, gustînd din acel moment, împreună cu el, din plin din cupa dragostei". (A trebuit să redau această poveste din memorie, deoarece n-am reuşit să regăsesc sursa; ca atare, nu pot garanta exactitatea unor detalii.)

În clipa în care creştinul se recunoaşte în capul de mort ca într-o oglindă se poate ca teama în faţa morţii să dea înapoi în faţa celei de a nu fi trăit. El înţelege astfel că una dintre şansele acestei existenţe irepetabile este exact aceea de a se urca în patul acestei „vieţi destrăbălate".

Chiar de la început, în religia creştină se iveşte o situaţie stranie: neputinţa de a crede. Ca religie organizată, în fiinţa sa cea mai profundă, ea este deja o religie a lui *mauvaise foi* – a nesinceritătii, în măsura în care ea nu se bazează pe o imitare a lui Hristos, ci pe o imitare a imitării, a *legendei* lui Hristos, a *mitului* lui Hristos, a *dogmei* lui Hristos, a *idealizării* lui Hristos. Procesul dogmatizării este marcat de această *mauvaise foi*, căci există două dimensiuni ale iminentei necunoaşteri, strecurate pe uşa din dos în cunoaştere, prin dogmatizare: prima – moştenirea lui Hristos s-a dovedit a fi fragmentară, dezorganizată şi nu absolut autentică, aşa încît nu se poate

ordinului iezuiților, care formează un fel de miliție spirituală și un vîrf de lance intelectual în lupta împotriva protestantismului. În unele domenii, această procedură mai funcționează și astăzi: procedînd, în cazul nivelurilor înalte, la o diminuare instrumentală a propriei inteligențe, la autocenzură, cu ajutorul unei convenționalități rafinate, stilul ideologic conservator posedă pînă în ziua de azi ceva din amprenta de odinioară a iezuitismului. La cerințele lumii moderne, catolicismul, ca fel de a fi, se pretinde cu adevărat doct; căci presupune să ai aptitudinea de a-ți dezvolta o *mauvaise foi* de gradul al doilea. Bietul Hans Küng! La studiile sale excepționale, ar fi trebuit să știe că modul catolic de a fi inteligent nu este rentabil decît dacă știi cum să-ți ascunzi surplusul de știință.

Istoria „secularizării" moderne atinge și fenomenele cinismului religios. În cele din urmă, în acest proces de „trecere la lumesc", în legătură cu propaganda – în parte kynic-amenințătoare, în parte cinic-intimidantă – a capului de mort și a scheletului. *Memento mori* nu mai are însă nici o șansă într-o societate capitalistă (sau „socialistă") de consum pe deplin militarizată. Nimeni nu-și mai vede în capul de mort „adevărata față". Începînd cu secolul al XIX-lea, asemenea motive ale morții sînt deportate în „romatismul negru", nemaifiind luate în considerare decît din punct de vedere estetic. Conflictul dintre religie și societatea laică pe tema determinării a ceea ce înseamnă „viață autentică" pare să fi trecut (aparent) cu totul în rîndul termenilor „lumești", politici, sociali, culturali. Cel puțin o dată cu secolul al XVIII-lea, cine cere „viață mai multă", „viață mai intensă", „viață superioară" sau „viață mai adevărată" este pus în fața unui șir de revitalizări nereligioase a unor demersuri care au moștenit ceva de la religie: arta, știința, călătoria, erotica, cunoașterea corporală, politica, psihoterapia etc. Fiecare dintre ele poate contribui cu ceva la reconstruirea acelei „lumi pline" reprezentînd nucleul de vis și de memorie al religiei. În acest sens, s-a putut vorbi despre o „inutilitate" a religiei. Ființa vie, căreia nu i se mai ia atît de mult, nici nu mai vrea să primească, mai tîrziu, totul înapoi; viața umană, care nu mai rămîne atît de mult sub posibilitățile sale, în realitate, are mai puține motive să apeleze la o religiozitate compensatoare; dacă nu ne mai merge chiar atît de rău „pe pămînt", atunci nici cerul nu ne mai promite lucruri „total diferite" Începînd cu secolul al XIX-lea, marile puteri ale devitalizării – familia, statul, armata – au creat puternice ideologii revitalizatoare (consumismul, sexismul, sportul, turismul, cultura violenței, cultura de masă), cărora grupurile conservatoare clericale n-au știut să le opună nimic atractiv pe măsură. Vitalismele moderne de masă sînt responsabile în mare parte pentru faptul că societățile moderne de astăzi – cel puțin în domeniul celor mai solide funcții vitale – nu mai tînjesc atît de mult după religie. Cu alte cuvinte, au devenit societăți lipsite de vise religioase; dacă astăzi

se resimte un prea puțin în ceva, atunci acest lucru se exprimă în limba insuficienței respectivelor bunuri vitale – prea puțini bani, prea puțin timp, prea puțin sex, prea puțină distracție, prea puțină securitate etc. Abia în vremurile din urmă, această limbă a început să exprime faptul că există prea puțin *sens* – iar acest oftat neoconservator anunță o nouă „căutare a religiei", care a dus la un înfloritor comerț al sensului, dar fără a avea sentimentul că e vorba de o căutare a sa, ce oferă aproape oricărui nonsens șansa de a se vinde drept cale a salvării. Un lucru este însă sigur: posibilitățile venite de jos (numite și materiale) de revitalizare a culturii noastre, conștientizate într-o anumită măsură, scot la iveală straturi mai profunde ale mortalității noastre, care nu sînt cu adevărat influențate de agitația consumului, a sportului, a febrei disco sau a sexualității libere. Planul lăuntric al morții constituie ceea ce, mai demult, am numit „nihilism", un amestec de deziluzionare și îndoială, născut din sentimentul vidului și al unei oarecare dorințe de posesie. Fără îndoială că experiențele de acest fel au jucat un rol subconștient în național-socialism, care, în unele aspecte ale sale, are trăsăturile unei religii nihiliste. Pînă la urmă, aceasta a fost singura putere politică ce a îndrăznit, în secolul XX, să reproducă, într-o poză de un infatuat cinism seniorial, vechile simboluri ale creștinului *memento mori*. Acolo unde miza o constituie înlăturarea barierelor, fascismul german nu se lasă întrecut de nimeni în această lume. Fascismul reprezintă vitalismul morții; ca „mișcare" politică, ea se luptă să-și facă loc. Acest vitalism al morții, care marchează eforturile culturale ale Vestului pînă astăzi, se întrupează – atît în literatură, cît și în realitate – în figura vampirului, care, din lipsă de energie vitală, reapare ca mort viu printre cei încă nescoși pe tușă, tocmai pentru a le fura această energie. O dată mușcați, aceștia devin, la rîndu-le, vampiri. O dată devitalizați în esența lor, devin avizi de vitalitatea altora.

Gornist al trupelor *SS-Totenkopfverbände*.

Media vita in morte sumus se numeşte, în vremurile creştine, apelul la meditaţie asupra propriei vieţi; în chiar mijlocul vieţii, sîntem deja împresuraţi de moarte. Oare nu ar trebui să spunem mai degrabă: *media morte in vita sumus*, în mijlocul oceanului morţii, există totuşi în noi ceva care este mai mult viaţă, decît ceea ce trăieşte viaţa noastră fără de viaţă.

Ce ştiu despre viaţă omul fricii, omul securităţii, omul salariului, omul defensivei, omul grijii, omul istoriei, omul planificării? Dacă ar fi să socotim din ce se constituie viaţa noastră, rezultatele ar include multe omisiuni şi puţine reuşite, multe vise înăbuşite şi puţin prezent. Aici şi acum, viaţa înseamnă a nu fi încă mort. A învăţa din nou să trăieşti implică o mare muncă de reamintire, însă una care nu produce doar basme. Cea mai intimă amintire nu duce la o poveste, ci la o sursă de putere. A o atinge înseamnă a experimenta un curent extatic. Această amintire nu se varsă într-un trecut, ci într-un tumultuos acum.

6. Cinismul cunoaşterii

„Ce este adevărul?"

Pilat din Pont

„Poţi crede într-o statistică numai dacă ai falsificat-o tu însuţi."

Winston Churchill

„Dacă nasul Cleopatrei ar fi fost mai scurt, întreaga faţă a pămîntului ar fi arătat altfel."

Blaise Pascal

„Cel mai important lucru în viaţă: să te duci liber, uşor, plăcut, des, în fiecare seară la toaletă. *O stercus pretiosum!* – acesta este marele rezultat al vieţii la toate nivelurile."

Denis Diderot, *Nepotul lui Rameau*

„După Auschwitz, toată cultura, cu toată critica ei, este gunoi."

Th.W. Adorno, *Negative Dialektik*

Diogene este adevăratul inventator al Ştiinţei Voioase[1]. Este greu să-l clasifici, dată fiind această ipostază. Să-l numărăm printre filosofi? Trece el drept cercetător? Aminteşte el de ceea ce numim „om de

1. Neokynica „reaşezare a tuturor valorilor" a lui Nietzsche atinge şi ştiinţa, prin faptul că împrumută o atitudine faţă de obiectele ei mai „voioasă" decît o merită.

ştiinţă"? Sau pur şi simplu este un „popularizator" de cunoştinţe dobîndite în altă parte? Nici una dintre aceste etichete nu i se prea potriveşte. Inteligenţa lui Diogene nu are nimic din inteligenţa profesorilor – şi nu este clar dacă seamănă cu aceea a dramaturgilor sau a scriitorilor, deoarece de la Diogene şi de la kynici nu ne-a rămas nici un document original. Gîndirea kynică nu s-a impus prin scris – chiar dacă, în vremurile bune ale kynismului atenian, a produs o sumedenie de pamflete şi parodii (după cum dă de înţeles Laertios). A face uz de inteligenţă în manieră kynică înseamnă mai curînd să parodiezi o teorie decît să construieşti una, mai degrabă să găseşti răspunsuri prompte decît să cloceşti întrebări profunde şi insolubile. Prima ştiinţă voioasă este inteligenţa satirică, apropiată mai degrabă de literatură decît de cunoaştere. Ea pune pe tapet aspectele îndoielnice şi ridicole ale sistemelor. Gîndirea lor este una în balans, e ludică, eseistică, neancorată în ipoteze sigure şi în principii ultime. Diogene este cel care scoate ştiinţa voioasă din cristelniţă, luînd peste picior ştiinţa serioasă. Într-o chestiune, cantitatea de adevăr se lasă cel mai bine evaluată după cîtă glumă şi ironie poate ea să suporte. Căci adevărul este o problemă de rezistenţă la sarcasm, care renaşte, tot mai proaspătă, de sub tirul oricărei ironii[1]. Tot ce nu suportă satira este fals, iar parodierea unei teorii – împreună cu promotorul ei – înseamnă supunerea sa unui experiment al experimentelor. Dacă însă, aşa cum spune Lenin, adevărul este ceva concret, atunci şi spusul adevărului trebuie să îmbrace forme concrete – ceea ce înseamnă: pe de o parte întrupare, iar pe de altă parte, o puternică deconstrucţie; ceea ce era „concret" va ieşi şi mai clar în evidenţă după ce va fi trecut prin ciur şi prin dîrmon.

Dacă încercăm să găsim eticheta potrivită pentru părintele ştiinţei voioase, pentru primul materialist pantomimic, atunci aceasta ar fi: *satirul gînditor*. Principala lui realizare teoretică este apărarea realităţii de nebunia teoreticienilor[2]. Fiecare adevăr are nevoie de un ajutor din partea satirului şi a satirei, din partea unui simţ al realităţii mobil şi inteligent, în stare să reaşeze „spiritul" libertăţii într-o relaţie cu propriul său produs şi să „suspende" – în cea mai pură terminologie hegeliană – produsul cunoaşterii şi pe cel al muncii.

Satira ca metodă? În măsura în care este o artă spirituală a opoziţiei, ea se lasă învăţată pînă la un anumit grad, prin cercetarea

1. Nu este oare raţionalismul critic à la Popper un travaliu excentric – greşit tratat drept serios – al imperfecţiunii satirice?
2. În *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Hegel remarcă în cazul „Şcolii kynice": *„Despre aceasta nu este mare lucru de spus.* Kynicii au puţină educaţie filosofică şi nu şi-au ridicat-o la nivel de sistem sau de ştiinţă..." Ca de obicei, Hegel loveşte în plin – nu mai rămîne decît să se adune popicele.

propriilor gesturi şi atitudini fundamentale. Ea se ridică întotdeauna împotriva a ceea ce numim indirect „gîndire înaltă", împotriva idealismului, a dogmaticii, a marii teorii, a *Weltanschauung*-ului, a grandorii, a argumentării ultime, a ordinii universale. Toate aceste forme ale unei teorii senioriale, suverane şi oprimatoare atrag, la modul magic, înţepăturile kynice. Aici ştiinţa voioasă îşi descoperă locul de joacă. Kynicul posedă un simţ infailibil al realităţilor care nu-şi găsesc locul în marile teorii (sisteme). (Cu atît mai rău pentru ele? Cu atît mai rău pentru teorie?) Cu inteligenţă, el găseşte contraexemplul, replica la tot ceea ce este prea bine gîndit. De îndată ce seniorii şi meşterii gîndirii şi-au edificat marile lor viziuni, scormonitorii kynici s-au şi pus pe treabă: poate că această practică – pe care, în tradiţia noastră ştiinţifică, o numim *„critică"* – nu este altceva decît o funcţie satirică ce nu se mai înţelege pe sine, anume o subminare de „jos" a marilor sisteme teoretice, resimţite drept paturi procustiene sau chiar carcere[1] (vezi a doua meditaţie preliminară, despre critica ideologică – vol. I, pp. 30-42). Metoda satirică – adică autenticul nucleu metodologic de putere al „criticii" –, aşa cum minunat s-a pronunţat Marx cu privire la Hegel, constă în „a răsturna" lucrurile. În sens realist, asta înseamnă cu susul în jos – dar şi direcţia inversă se poate dovedi uneori folositoare: yoga pentru realiştii seci.

Dar cum se realizează această răsturnare? În satira kynică antică descoperim tehnicile esenţiale – care, de fapt, sînt în strînsă legătură cu instrumentele conceptuale ale primelor Lumini (*sofistica*). Imediat ce teoria înaltă spune *ordine*, satira îi pune dinainte termenul *bun-plac* (şi dă exemplele necesare). Dacă marea teorie încearcă să vorbească despre *„legi"* (*nomoi*), critica răspunde făcînd referinţă la *natură* (*physis*). Dacă primii spun *cosmos*, satiricii vor răspunde: cosmosul este acolo unde nu sîntem noi, adică undeva în univers; căci acolo unde apărem noi, oamenii, ar fi mai potrivit să vorbim despre *haos*. Cine gîndeşte în spiritul ordinii vede marele tot – kynicul însă, vede şi fărîmăturile căzute de o parte; marea teorie priveşte spre sublim şi grandoare – satira observă însă şi ridicolul. Marea viziune vrea să înregistreze doar reuşita – kynismul însă ne permite să vorbim şi despre ceea ce s-a distrus. Idealismul vede doar ceea ce este adevărat, frumos şi bine, pe cînd satira îşi ia libertatea de a permite manifestarea a ceea ce este strîmb, pocit şi murdar. Acolo unde dogmatica postulează obligativitatea adevărului, ştiinţa voioasă ia în calcul,

1. Ca atare, „critica serioasă" – o critică ce constituie un instrument şi o metodologie a teoriilor „dominante" – este de la început putredă. Critica serveşte subversiunii, şi nu construcţiei; în consecinţă, plăcerea de a fi inteligent poate fi cel mai sigur compromisă – aşa cum se întîmplă astăzi – printr-o educaţie de tip „critic" Atunci ceea ce era de fapt o şansă, devine duşman.

chiar de la început, dreptul la minciună. Şi acolo unde teoria cere ca adevărul să fie prezentat în forme discursive (în texte argumentative închise, principii înlănţuite), critica originară face referire la modurile pantomimice şi spontane de a exprima adevărul. Adeseori, ea adoptă superlativul „marilor cunoştinţe" în glumele care se pot face pe seama acestora. Dacă apărătorii moralei pun în scenă marea tragedie a faptului că Oedip s-a culcat cu mama sa, crezînd, în consecinţă, că ordinea lumii s-a dus de rîpă şi că marea lege a zeilor şi a oamenilor se află în primejdie, satira kynică recomandă, în primul rînd, ceva mai multă toleranţă. Ia să vedem, e chiar atît de rău? Cine va avea atît de mult de suferit de pe urma acestei copulaţii împotriva firii? Nimeni altcineva decît naiva iluzie a legii. Cum ar fi dacă nu omul ar trebui să slujească legii, ci invers, legea omului? Nu a spus oare Isocrate că omul este măsura tuturor lucrurilor? Biet Oedip, nu te întrista atît de mult – aminteşte-ţi că atît la perşi, cît şi la cîini, coitul intrafamilial este foarte la modă! Capul sus, *old motherfucker*! Astfel, Antichitatea greacă marchează, în istoria culturală a ironiei, o depăşire a unui prag dintre epoci. Înţelepţii sofişti se ştiu deja purtaţi de valul principiilor universale, aşa încît pot depăşi orice convenţionalism. Numai un individ cu necesitate „bine ancorat cultural" poate fi liber în faţa unei asemenea tentaţii aparent calomnioase. Numai acolo unde *nomos*-ul social şi-a încheiat munca, omul civilizat în profunzime se poate referi la *physis* şi la destindere.

Gînditorii senioriali lasă spectacolul lumii – contemplare a ordinii marii „legi" – să se desfăşoare prin faţa privirii lor spirituale şi apoi proiectează viziuni ce includ acel negativ şi acea durere care lor nu le produce nici un rău. O privire de ansamblu nu va fi posibilă decît pentru cel căruia îi scapă foarte multe (A. Gehlen). Durerea altora este întotdeauna cea pe care marile viziuni ale teoriei o descoperă în „cosmos". În tradiţie kynică însă, cel care suferă este şi cel care strigă. Nu e nevoie să ne contemplăm propria viaţă din perspectiva unei păsări zburînd deasupra noastră sau cu ochii dezinteresaţi ai unor zei locuind pe o altă stea. Antifilosofia lui Diogene vorbeşte întotdeauna în aşa fel încît să afirme şi că vorbitorul este un om în propria-i piele, pe care nu are de gînd să o părăsească. Diogene va purta cu sine, prin oraş, un scut înscris cu numele celui care i-a tras o mamă de bătaie. E în acest gest suficient de multă teorie, practică, polemică, satiră.

Antifilosofia kynică are la îndemînă, în afara inteligentei şi bătăioasei sale manipulări a bunurilor educaţiei oficiale legate de limbă (teorii, sisteme), încă trei mijloace prin care gîndirea se poate elibera de „teorie" şi de discurs: acţiunea, rîsul şi tăcerea. O punere faţă în faţă a teoriei şi practicii nu mai este de mult suficientă. Atunci cînd, în celebra sa teză 11 despre Feuerbach, Marx afirmă că filosofii nu au făcut altceva decît să interpreteze lumea diferit, în discuţie fiind însă

schimbarea ei (printr-o devenire filosofică a ei, printr-o transpunere a filosofiei în viață), el, deși purtat de un impuls kynic, rămîne departe de un materialism dialectic *existențial*. Diogene, existențialistul, nu s-ar putea opri din rîs la vederea felului în care Marx se aruncă din nou în afacerea marilor teorii[1]. În fața unei asemenea furii a „schimbării", el ar afișa o tăcere demonstrativă și ar întîmpina cu un rîs anarhic această încercare de a transforma întreaga viață într-o unealtă a unui „praxis" planificat (din nou puternic idealizat).

Dacă ai vrea să scrii o istorie a impulsului kynic în domeniul cunoașterii, atunci acest lucru ar trebui să se producă sub forma unei istorii filosofice a satirei sau, mai bine, ca fenomenologie a spiritului satiric, ca fenomenologie a conștiinței combative și ca istorie a lucrurilor pe care le gîndește arta (adică o istorie filosofică a artei). Asemenea lucruri nu au fost și nici nu ar trebui să fie scrise, dacă principiile s-ar face mai clar înțelese fără ajutorul cîrjei istoriei. În orice tip de învățătură, gîndirea își joacă jocul cu viața. Cine se ocupă de trecut riscă să moară fără să fi înțeles ce trebuia de fapt să caute. Cine ține cont de această cauțiune găsește suficient material ascuns prin arhive sau chiar răspîndit prin însăși rapoartele de cercetare pentru o istorie a științei voioase. Ample tradiții se oferă redescoperirii: o mare *tradiție a tăcerii* europeană, care nu a existat numai în biserici, mănăstiri și școli, ci și în rîndul necercetatei inteligențe populare, ascunsă în spatele tăcerii de monolit a majorității – o tăcere în care există libertate, nu doar ne-vorbire; convingeri și mulțumire, nu doar obtuzitate și supunere; o *tradiție a satirilor* europeană mai amplă, în care libertățile artei, ale carnavalului și ale criticii s-au reunit într-o cultură poliglotă a rîsului; aici este firul conducător al inteligenței luptătoare, care mușcă asemenea cîinilor kynici, fără să fie mușcat, la rîndu-i, în furia luptei, și care, cu zeflemeaua, ironia, răsturnarea lucrurilor cu susul în jos și cu glumele lor, lovesc cu mai multă putere conștiința oponenților lor, decît le lovesc aceștia conștiința; în final, o *tradiție a faptei*, în care se lasă observat felul în care oamenii și-au luat foarte în „serios" convingerile, pentru ca, de dragul vieții, să nu-și irosească șansele; că de multe ori s-a dovedit a fi o acțiune în rezistență, este în natura lucrurilor; „arta posibilului" nu este doar ceva pe care să-l controleze oamenii de stat – ea este în joc de fiecare dată cînd niște oameni încearcă să-și apere șansa vieții conștient și inteligent. Reprezentațiile mele preferate în materie de asemenea acțiuni – pe lîngă numerele de mare virtuozitate ale unui Buhoglindă, Švejk și unele manifestări de praxis revoluționar – sînt cele date de emigranții care, în secolul al XIX-lea (mai ales), părăseau o Europă

1. Se pare că Marx și-a descoperit criticul kynic-existențial în persoana lui H. Heine – de aici și indispozițiile pe care și le-au creat reciproc; de aici și insulta de *cîine*, care avea o pondere deosebită în certurile lor.

irecuperabil înţepenită pentru a se stabili în Lumea Nouă, unde, ca oameni liberi, aveau să-şi încerce norocul. În această mişcare se ascunde ceva din forţa kynică a unei gîndiri însetate de viaţă şi din exodul conştiinţei în lumea deschisă, acolo unde viaţa mai are încă şansa de a fi mai puternică decît forţele sufocante ale tradiţiei, ale societăţii, ale convenţionalismului. Dacă ar trebui să spun care dintre aceste practici individuale aş considera-o exemplară pentru a caracteriza o inteligenţă care nu numai că „ştie", dar şi „face", atunci m-aş referi la emigraţia lui Heinrich Heine la Paris (1831) – acest moment crucial al acţiunii conştiente în care un poet îşi sacrifică biografia, necesităţile şi şansele momentului istoric şi îşi părăseşte patria pentru a putea face ceea ce, de dragul său şi al ei, credea că trebuie să facă. „Am plecat pentru că trebuia" – şi în spatele acestei obligativităţi nu stătea încă poliţia (ca în cazul lui Marx şi al altor fugari), ci convingerea că în viaţa conştientă există momente cînd trebuie ceea ce vrei, pentru ca apoi să vrei ceea ce trebuie[1].

Modele de conştiinţă satirică: Nebunul cu biciul şi arcul; Adevărul gol-goluţ. J. Grandville, foaie de reclamă la revista *La Caricature* (detaliu).

Dimensiunea satiric-polemică-estetică a istoriei cunoaşterii cîştigă în importanţă prin aceea că, de fapt, ea reprezintă dialectica *en marche*. Prin ea, principiile încorporării (materializării) şi a rezistenţei intră pe traiectoria gîndirii sociale organizate. Individualul inefabil; singularul intuit în propria-i existenţă; acel „non-identic"

1. Vezi Heinrich Heine, *Vorrede zu Salon I* (1833), in Heinrich Heine, *Sämtliche Schriften*, vol. III, München, 1971, p. 10.

conjurat de Adorno; acel acesta-aici pe care pînă şi simpla apelare conceptuală îl nedreptăţeşte, prin faptul că derutează înţelegerea (transformînd unicatul într-un „caz X") – unde să-şi găsească această realitate individuală, cu excepţia artelor, o existenţă mai sigură decît în satiră, în desfiinţarea ironică a „ordinilor" impuse, în jocul cu ceea ce se oferă ca „lege" – pe scurt, în materializarea acestei chestiuni (în cel mai înalt grad neserioasă) pe care o reprezintă viul, viaţa. Gînditorii dialecticieni – fie ei filosofi, poeţi sau muzicieni – sînt cei la care energica şi nerusinata confruntare verbală, precum şi orientarea polemică reciprocă a gîndurilor şi motivelor lor constituie deja o formă interioară a procesului de „gîndire". Inteligenţa lor bate, dacă ne e permis să spunem aşa, mai mult decît un gînd. Toţi marii gînditori şi artişti dialecticieni poartă în sine un kynic sau un cinic gata de luptă, mereu dispus să avanseze, ingenios, care prescrie minţii – deja pe cale interioară – mişcarea şi tehnica provocării. Dialecticienii sînt dinamizatorii gîndirii, care nu se pot evidenţia altfel decît o dată cu teza şi antiteza. Ceea ce se poate observa la ei este o formă a discursului în parte războinic-agitată, în parte dezechilibrat-epică, ce-şi are originea într-un simţ al caracterului figural, melodic şi motivic al compoziţiei mintale; o observăm la poetul disimulat Platon, ca şi la muzicianul-filosof Adorno, în dialectica grotesc-fastuoasă a lui Rabelais, ca şi în debordanta retorică-fluviu a lui Ernst Bloch. Ar merita, odată, să schiţăm portretul „partenerului" interior kynic-cinic al maeştrilor, fie ei Diderot sau Goethe, Hegel, Kierkegaard sau Marx, Schopenhauer, Nietzsche, Freud sau Foucault. Dacă Sartre, marele dialectician al secolului XX, se confruntă, în miile de pagini ale *Idiotului familiei*, cu Flaubert, mare cinic al secolului al XIX-lea, adevăratul rezultat este unul plin de picanterii filosofice şi psihodinamice – încît, printre altele, devine un sacrilegiu şi numai să vorbeşti despre asta.

Kynismul nu poate, cum spuneam, să devină o teorie şi nici să-şi aibă o „teorie" proprie; kynismul cognitiv este o *formă de abordare* a cunoaşterii, o formă de relativizare, ironizare, întrebuinţare şi desfiinţare. El reprezintă răspunsul voinţei de viaţă la prejudiciile pe care i le-au adus teoriile şi ideologiile – aşadar în parte ştiinţă a supravieţuirii spirituale, în parte rezistenţă, satiră şi „critică"

„Teoria critică" vrea să fie cea care protejează viaţa de falsele abstracţiuni şi de violenţa teoriilor „pozitive". În acest sens, teoria critică de la Frankfurt s-a dovedit a fi şi ea o moştenitoare parţială a poziţiei kynice în raport cu marile teorii pe care veacul al XIX-lea le-a transmis secolului XX – hegelianismul de stînga, cu aspectele sale existenţialiste şi antropologice, istorice şi sociologice, influenţînd marxismul şi psihologia critică, mai ales sub forma psihanalizei. Să fim bine înţeleşi: toate acestea reprezintă „teorii", care poartă deja în sine un mod kynic de abordare a teoriei – anume anularea teoriei –

și care nu pot fi reduse la „sisteme fixe" decît cu prețul unei regresii intelectuale. Astfel de regresii au avut loc – și încă la mari dimensiuni. De cît hegelianism vulgar, de cît marxism vulgar, de cîtă psihologie vulgară, de cît existențialism vulgar, de cît nietzscheanism vulgar etc. am avut parte în secolele al XIX-lea și XX ne învață istoria socială. Toate aceste sisteme de imbecilizare au îndepărtat dinamica reflexivă a „teoriei critice", au fixat dogme rigide pe post de „cunoaștere", iar din suspendarea kynică nu au păstrat decît o arogantă superioritate. În realitate, suspendarea teoretică kynică este una care provine dintr-o necunoaștere voită, nu dintr-o voință de a ști mai bine. Căci cu „convingerile" nu facem nimic. Împotriva acestui lucru, teoria critică a Școlii de la Frankfurt se poate lăuda că a făcut multe, prin faptul că încercat, iar și iar, să „dezimbecilizeze" moștenirea teoretică a secolului al XIX-lea și, înainte de toate, a încercat să salveze momentele de adevăr ale marxismului în fața degenerării acestora în dogmatica leninistă și, mai ales, stalinistă.

Într-adevăr, în vremurile sale bune, marxismul s-a dovedit a fi un vehicul al inteligenței vii și a știut să influențeze aproape toate științele umane cu conștiința sa istoric-critică. *Interpretarea „materialistă" a istoriei* conține, ca și pînă acum, o sută de posibilități spre o „altă istorie" și spre o istorie a celuilalt. Dar o adevărată istorie a celuilalt poate fi scrisă numai de cei care constituie această alteritate și care s-au hotărît să lase acest mod de a fi altfel să trăiască și să lupte, în nume propriu, pentru libertatea de a fi altfel. Un mare exemplu, astăzi: istoria „femininului"; dar și istoria homosexualilor. Ambele merg împreună cu povestea oprimării și a formării lor în spiritul unei libertăți de pus în practică *acum*; iar prin faptul că vorbesc despre ei înșiși – atît în istorie, cît și în prezent –, femeile și homosexualii sărbătoresc începutul unei noi ere, în care prezența lor „alături" va fi altfel decît cea de pînă acum. Așa trebuie să fie și istoria; ea trebuie să plece de undeva și să ajungă altundeva, de la ceea ce se trăiește, acum, spre un acolo unde *se revendică* mai multă viață, mai multe drepturi de viață pentru acum și pentru mai tîrziu. Ceea ce, în planul vieții, este *passé* nu-i cu putință și în planul științei vii. Istoricul eșuează în lucrul rezolvat și trecut, însă fără să fi fost și încheiat – nerezolvatul, imperfectul, rămășițele, *hangover*-ul istoric. Totdeauna cînd oameni sau grupuri de oameni se apucă să rezolve un astfel de capitol al nerezolvatului, memoria și istoria devin pentru ei o forță plină de foloase, fie că e vorba de individual sau de psihoterapie, de colectiv sau de luptele de eliberare.

Acest lucru distinge o istorie existențială de una pe care Nietzsche a numit-o, pe drept cuvînt, „muzeală" – o istorie care servește mai mult înstrăinării și decorativului decît concentrării și vitalizării. Putem considera istoria existențială kynică, iar pe cea muzeal-decorativă, cinică. Prima povestește despre toate acele lucruri cărora

Adevărata și cea mai profundă legătură a științelor cu cinismul se referă la structura și metodele științelor empirice moderne. Căci, așa cum există o formă de corectitudine cinică în relațiile dintre doi indivizi din tabere opuse, tot așa există și o formă cinică de obiectivitate și seriozitate metodologică în felul unor științe și al unor oameni de știință de a se raporta la „realități". Eu cred că acest fapt scoate în evidență esența a ceea ce, o dată cu sfîrșitul secolului al XIX-lea, numim „pozitivism". Dacă acest cuvînt are o rezonanță critică, asta nu se datorează, desigur, faptului că desemnează o mentalitate științifică ce se străduiește să fie logic exactă și fidelă realității și să se abțină de la orice fel de speculație. În acest sens, pozitivismul ar reprezenta mai curînd un titlu de onoare decît o etichetă dubioasă. În realitate însă, în disputa pe marginea pozitivismului nu este vorba despre convingerile științifice, ci despre lipsa de opinie și de convingeri în știință. Căci există domenii ale cercetării – care sînt mereu cele în care pozitiviștilor le place atît de mult să se audă vorbind – în care nu este vorba numai de a te comporta „obiectiv" în fața „realităților". Aici omului de știință i se cere mai mult decît o simplă îndemînare în culegerea datelor, în realizarea de statistici și formularea de teoreme. Există „obiecte" în raport cu care neutralitatea științifică este imposibilă; posibile sînt doar formele părtinitoare sau interesate ale cercetării. Cel mai clar e domeniul științelor umane și al celor sociale (o asemenea ipoteză este plauzibilă și în domeniul științelor naturii; vezi, în „Secțiunea logică", polemica transcendentală, care evidențiază relația dintre obiectivare și învrăjbire). Disputa pe tema pozitivismului nu a luat proporții numai datorită meritului incontestabil al acestuia de a fi luminat forma logică și baza empirică a științelor riguroase, ci și datorită presupunerii naive a pozitiviștilor cum că ar putea, folosind aceste mijloace, să acopere „orice" domeniu de cunoaștere și să supună astfel realitatea neutralității unei cercetări făcute cu sînge rece. Însă pozitivistul nu este suspectat atît de naivitate, cît de cinism, mai ales că vremurile pozitivismului timpuriu și naiv sînt de mult apuse, iar noi avem de-a face cu un pozitivism de generația a treia, care, dacă putem spune așa, este unul uns cu toate alifiile. Formula prescurtată a istoriei științei secolului XX ar trebui să sune cam așa: calea scientismului, de al pozitivism la cinismul teoretic (funcționalsim). Dacă teoria critică a pus la stîlpul infamiei „caracterul afirmativ" al teoriilor pozitiviste tradiționale, atunci prin asta s-a avut în vedere și faptul că asemenea teorii, în obiectivitatea lor fabricată, trădează o cîrdășie cinică cu așa-numitele realități sociale, care, în ochii celor suferinzi, oprimați și afectați, e strigătoare la cer. În metodologiile pozitivismului și în cele ale noului funcționalism social își găsesc organonul acei teoreticieni care, cu o brutalitate bine înțeleasă, indirect și cu nepăsare, apără sistemele existente împotriva indivizilor pe care ele îi strivesc.

B. Cinismele secundare

1. Minima amoralia – confesiune, glumă, crimă

„Sînt înarmat cu o platoşă făcută toată numai din greşeli."

Pierre Reverdy

Dacă cele şase cinisme cardinale deschid spectacolul luptei acerbe dintre idealisme şi realisme, puteri şi contraputeri, atunci munca de descriere a acestuia nu se încheie aici. În realitate însă, ceea ce noi, de dragul limpezimii, am împărţit pe grupe constituie un amalgam nedisociabil, iar o conştiinţă a realităţii va fi una precisă doar dacă nu îi va scăpa felul în care războiul şi puterea, sexualitatea şi medicina, religia şi cunoaşterea coexistă într-o întrepătrundere şi un amestec profunde. Dar acest lucru nu este de fapt decît un alt fel de a spune că viaţa nu poate fi concepută moral şi că nu devine inteligibilă prin explicaţii morale. De aceea numim moralist pe cel care pune la îndoială capacitatea omului de a se comporta „moral". Chiar şi principalele cîmpuri de luptă descrise pînă acum, în care se petrec diversele dezvoltări kynic-cinice, se bat cap în cap – într-un mod în care valorile, normele şi perspectivele fiecărui domeniu în parte ajung să dezvolte relaţii tot mai complicate cu cele ale oponenţilor. Pînă şi normele puterii militare şi de stat se atrag şi se resping adeseori, deşi aceste două realităţi coabitează de obicei cu succes. Totuşi, ce se va întîmpla atunci cînd normele militare şi cele de stat se vor încrucişa şi împleti cu normele ştiinţei şi religiei, ale sexualităţii şi ale medicinei? Datorită complexităţii opoziţiei dintre aceste sisteme de valori, o anumită doză de cinism va însoţi, ca o umbră, orice tentativă de a proclama o morală.

Aşa cum războiul aduce cu sine o răsturnare a conştiinţei morale, prin faptul că aşază în locul imperativului fundamental de a nu ucide pe cel de a ucide cît poţi de mult, tot aşa, el dă peste cap şi celelalte etici „regionale", sectoriale, dînd sens la ceea ce este lipsit de sens şi reducînd raţionalul la absurd. Pentru a economisi din cuvinte, i-aş aminti cititorului filmul lui Robert Altman despre războiul din Coreea, *MASH* (1970), o capodoperă a conştiinţei cinic-satirice contemporane.

Modul în care se amestecă aici, cu un umor spiritual şi bine gîndit, cinismele militare, medicale, religioase şi sexuale ridică filmul la rangul de document al istoriei spiritului. În termenii lui Hegel, el realizează ceea ce filosofia nu a mai reuşit de multă vreme; el este „epoca sa, surprinsă în gînduri (scenice)", o meditaţie satirică cu ajutorul structurilor şi procedeelor umorului cinic, ofensivă şi reflexivă, impresionantă şi adevărată; cu adevărat excepţională este blasfemica satiră a Cinei celei de taină, unde medici militari îşi iau adio de la un tovarăş plictisit de viaţă (precum ucenicii de la Iisus), pentru că acesta, avînd o problemă cu erecţia, ajunge la ideea fixă că este homosexual şi că nu se poate închipui mărturisindu-le asta celor trei prietene ale sale; la fel de extraordinare sînt şi oribilele şi totuşi veselele scene de la masa de operaţii, unde chirurgii îşi dau frîu liber poantelor, deasupra trupurilor scăldate în sînge ale soldaţilor, visează la sînii surorilor medicale, cu o stare de spirit asemănătoare celei unui spectator la un meci de base-ball sau, mai mult, ca şi cum s-ar afla pe drumul de întoarcere acasă. În harababura etică a lazaretului se poate recunoaşte ceva din haosul moral latent al aşa-numitei noastre realităţi de zi cu zi. Prin faptul că domeniile se încrucişează aici, într-o brutală evidenţă, unul îi smulge celuilalt morala din braţe. Devine deci un principiu de supravieţuire a-ţi diminua propria substanţă morală pentru a nu cădea pradă tentaţiei de a crede într-o „idee a ta proprie". Supravieţuirea ca *understatement* cinic.

Olaf Gulbransson, *Întrebare copilărească*: „Spune-mi, bunico, cît mai valorează după război cele zece porunci?"

Numărul mare de domenii diferenţiate şi cvasiautonome ale realităţii şi pluralitatea moralelor şi surselor morale corespunzătoare

constituie motivul pentru care cotidianul moral trăiește, în esență, într-o amoralitate medie și se declară în mod normal mulțumit dacă rămîne la acest nivel de mijloc. Este și motivul pentru care oamenii cu un anume simț al realității solid și autentic nu se declară în favoarea severității atunci cînd vine vorba despre pedepse; ei știu că pedeapsa, în moralismul ei, poate fi mai imorală decît faptele celor care trebuie pedepsiți. (De aceea spunea Cicero: *summum ius, summa iniuria.*) Sentimentul moral – care se amestecă, critic față de sine, cu viața – înseamnă arta de a te mișca în spațiul de interferență dintre contradicțiile unor domenii valorice autonomizate (și în opoziție unul față de celălalt) și paguba umană, cu un rezultat minim în ceea ce privește răul produs. Așa cum a arătat Karl Markus Michel în apologia pe care o aduce cazuisticii (*i.e.* explicări normative a „cazurilor" individuale), o morală pe jumătate vie ne spune ce păcate trebuie să comitem pentru a evita altele care atîrnă mai greu: moralistul, care nu judecă asemenea unui nebun al propriului său supra-eu, este acea persoană care, distingînd între bine și rău, nu uită să ia în considerare „virtutea și păcatul". Morala este acea aptitudine de a te orienta cît mai bine în acest amalgam generalizat de relații, dependențe și opoziții.

Numai în acest sens are vreo îndreptățire nevoia de o „nouă etică", de noi valori, care bîntuie prin suprastructura noastră putredă. Sau să nu crezi în noi valori? Vom deveni gardienii neoconservatori ai mărfii nevandabile. Dacă sîntem vizibil suprasolicitați de vechile și înalt-culturalele noastre etici, înseamnă că unele „noi" ne vor face întru totul de rîs. O nouă conștiință a valorilor nu poate proveni decît dintr-o conștientizare treptată a motivului pentru care nouă nu ne este dată „nevinovăția", exceptînd cazul în care sistăm orice fel de judecată. Acolo unde este vorba de valori, întotdeauna cinismul intră în joc; cine apără radical o scală valorică saltă automat în celelalte pe poziția cinicului – explicit sau nu. Oricum ai fi, nu se poate să nu încalci unele norme și, dacă trăiești vremuri care fac imposibilă încălcarea naivă a acestor norme, atunci se poate întîmpla în orice moment să-ți spui păsul cu voce tare.

De aceea *confesiunea* reprezintă, în cazul nostru – alături de „teorie" –, una dintre cele mai importante modalități de a spune adevărul. De la Augustin pînă la François Villon, de la Rousseau pînă la Freud, de la Heine pînă la literatura autobiografică actuală, o multitudine de adevăruri esențiale ne sînt servite sub formă de confesiune și profesiune de credință. Chiar și acea comunitate de povestitori pe care o formează în practicienii psihologiei abisale se bazează de fapt pe confesiuni demoralizate terapeutic. În această realitate confuză, fiecare vorbă despre sine ajunge cu necesitate în apropierea unei spovedanii a pungașului sau a unui testament al criminalului, a unui raport asupra unei boli sau a unei povești a suferinței, a declarației unui martor sau a totalei mărturisiri a

păcatelor. Aceasta este condiția autenticității în contextul unei *inevitabile* suprasolicitări etice. Numai *salauds* mai au încă de invocat un pretext, o cămașă de dat jos, o coloană vertebrală și o conștiință curată. Cine spune cu adevărat cine este și ce a făcut, acela oferă, *nolens volens*, mereu, un nou roman picaresc, o nouă mărturie a sărăciei, o nouă poveste golănească, o nouă oglindă a nebunilor, o nouă carte a mutațiilor și a transformărilor.

Ceea ce Erich Fromm numește „etica existenței" are ca scop, dacă o privim așa cum trebuie, tot o astfel de relație de sinceritate cu propria noastră viață, cu propria noastră gîndire, cu planurile și eșecurile noastre. „A fi" include, neîndoielnic, și toate acele lucruri de care, conform etaloanelor unor anumite sisteme valorice, ar trebui să ne rușinăm – ca atare, dacă și pentru că este o conduită conștientă, o etică a existenței trebuie să conducă spre un punct în care, de dragul sincerității, toate aceste rușinări iau sfîrșit, iar noi, *right or wrong*, recunoaștem tot ceea ce „sîntem" Această etică a existenței caută adevărul în cadrul veridicului; tocmai de aceea, ea solicită și dă naștere confesiunii și vorbitului cinstit despre tine însuți, ca virtute cardinală. În fața acesteia, toate celelalte morale sînt anulate, chiar dacă eticile sectoriale nu s-au alienat încă una pe alta. Cine vrea adevărul nu se poate mulțumi numai să construiască „teorii" și să privească dincolo de măști, ci trebuie să ajute la crearea unor relații interumane în care să fie posibilă orice confesiune. Abia atunci cînd avem înțelegere pentru orice, cînd lăsăm totul așa cum e, situînd și recepționînd totul dincolo de bine și de rău, și, în ultimă instanță, privim lucrurile astfel încît nimic din ceea ce este omenesc să nu ne fie străin – numai atunci poate deveni posibilă această etică a existenței, pentru că ea pune capăt unei inamiciții față de alte feluri de a fi. A fi înseamnă pur și simplu a nu ști și a nu fi nimic de care să-ți fie rușine; a-ți fi rușine ține de anumite inadecvări, nesinceități și autoamăgiri conștiente. Totul poate fi „iertat", în afară de ceea ce tradiția numește „păcat împotriva Duhului Sfînt" și ceea ce noi numim astăzi lipsă de autenticitate (de a fi tu însuți, a cinstei). Inautentică este acea conștiință care, voit, nu este „ceea ce este", pentru că mizează strategic pe avantajul minciunii.

O etică a existenței ar reprezenta etica unei societăți în care oamenii, în dragoste și în critică, se ajută unii pe alții ca voința și adevărul comune să devină mai puternice decît fiecare voință de putere și de afirmare de sine active în individ. Etica existenței trece dincolo de disimulările polemice. Numai cinicii patologici și negativiștii nesătui de răzbunare își recunosc greșelile cu intenția de a le comite din nou; ei abuzează chiar de forma confesiunii pentru a lupta și a minți; și nu întotdeauna întîlnești aici cochetăria cu care Zarah Leander, intrepretînd-o pe rău famata Miss Jane, cînta: „Așa sînt eu și așa voi rămîne,/ Așa sînt din toată ființa mea/ Yes, Sir!"

Se va fi observat, poate, că șirul de cinisme cardinale constituie în același timp o listă a temelor satirice elementare, precum și categoriile principale de *glume*. Ele reprezintă principalele cîmpuri de bătălie pe care au loc înălțările și înjosirile, idealizările și deziluzionările realiste. Aici, calomnia și injuria, ironia și zeflemeaua își găsesc cîmpurile de manevră optime. Aici chiar și cele mai frivole îndrăzneli ale liberalismului verbal dobîndesc un sens moral normativ. Armata, cu tensiunile dintre etica eroică și realismul laș, dintre superiori și subordonați, front și comandament, război și pace, ordin și ascultare, reprezintă o sursă inepuizabilă de umor soldățesc; un izvor nesfîrșit de bancuri și de parodii îl constituie și politica, cu ideologiile și intervențiile sale de stat, cu cuvintele sale mari și faptele-i mărunte. Este și cazul sexualității, cu amestecul ei de învăluiri și dezgoliri, interzis și permis, ce produce un număr la fel de mare de glume, obscenități și farse, fie că e vorba de flirt, căsnicie, coit sau alte aventuri la orizontală. Tot așa și domeniul medical, cu toate posibilitățile sale de sarcasm cu privire la sănătate și boală, nebunie și normalitate, viață și moarte. Și, mai presus de toate, domeniul religiei, mai potrivit injuriei și bancurilor decît oricare dintre toate celelalte teme, căci unde se află atît de multă sfințenie găsești și o prelungă umbră profană și, cu cît sfinții sînt onorați mai mult, cu atît mai mult vor da naștere unor personaje comice. În final, chiar și domeniul cunoașterii, frămîntat de conflictul dintre inteligență și prostie, glumă și simț burghez, rațiune și nebunie, știință și absurditate. Toate aceste „glume cardinale" funcționează în conștiința colectivă ca niște sisteme de drenaj – reglînd, compensînd, echilibrînd –, ca un miniamoralism general acceptat care porește cu înțelepciune de la premisa că e sănătos să rîzi de ceea ce depășește capacitatea de indignare; de aceea, cine luptă renunță uneori la soluția glumei. Abia acolo unde gluma se întoarce înspre interior și conștiința se apleacă asupra sa, totuși nu cu exagerată asprime, acolo se produce o stare de bună dispoziție care însă nu are ca efect nici rîsul kynic, nici zîmbetul cinic, ci doar un umor devenit inofensiv.

Cea mai uimitoare fațetă a situației noastre cultural-morale o reprezintă inepuizabilul interes al conștiinței moderne pentru *povestirile polițiste*. În opinia mea, acestea sînt tot parte a sistemului de drenaj și ventilare morală a unei culturi, condamnate să trăiască cu un grad prea mare de amestec de norme, duplicitate și etici contradictorii. În relație cu etica colectivă, specia în ansamblu apare ca un fel de mediu confesional instituționalizat. Fiecare povestire polițistă reprezintă o nouă formă de evacuare a amoralismului experimental. Ea face accesibilă fiecăruia dintre noi „bucuria delictului" (d'Aurevilly). În modul de a gîndi al povestirilor moderne cu detectivi, de la Poe pînă în prezent, acestea sînt supuse anticipat unei analize cinice. Poveștile polițiste bune lucrează fără excepție la relativizarea unei

crime singulare. Dacă detectivul este reprezentantul Luminilor, atunci răufăcătorul este reprezentantul imoralității, iar victima reprezintă morala. Totuși, această constelație intră mai totdeauna într-o stare de oscilație atunci cînd cercetarea crimei ajunge într-un punct în care victima – din punct de vedere dramaturgic, în primul rînd o victimă „inocentă" – începe să-și piardă din inocență, pătrunzînd moralmente într-o zonă a incertitudinii, unde doar o linie juridică extrem de subțire o mai desparte de cel care a agresat-o; aceasta face delimitarea dintre imoralisme cinice, nepedepsibile, și cele autentice, pedepsibile. În cazul cel mai extrem, făptașul – în rolul unui elucidator provocator – nu face altceva decît să pună în practică, pe pielea victimei, amoralitatea acesteia. „Nu ucigașul, ci cel ucis poartă vina" (Werfel). E vorba despre acele filme în finalul cărora ofițerul de poliție pleacă meditativ pe stradă, de la locul faptei, pe fața sa citindu-se parcă o părere de rău pentru faptul că a rezolvat cazul.

O astfel de poveste, cu asemenea întorsătură, desigur, cu semnificații tragice, avea să fie istorisită încă din secolul al XIX-lea de către Herman Melville – povestea lui Billy Budd (apărută postum, în 1924). Eroul, o apariție sinceră, naiv-simpatică, îl bruschează, într-o izbucnire psihică uluitoare, pe un maistru armurier diabolic, care îl provoca sistematic. Din nefericire, cel brusact se lovește în cădere la cap, murind însă cu un zîmbet disprețuitor pe buze, fiindcă știe că acest tînăr, care a fost nevoit să-l lovească deoarece nu mai avea o altă formă de expresie, va trebui, la rîndul său, după legea mării, să fie condamnat la moarte de către ofițerul vasului. Legea pare să funcționeze aici ca o instanță, ca un instrument al relei voințe prin excelență, ca armă a victimei împotriva unui făptaș în esență „nevinovat".

O schemă moral-critică similară aveau să păstreze de-a lungul timpului marile construcții de romane polițiste. Ele își împrumută caracterul intuitiv din structura morală a societății capitaliste. Crima individuală pare astfel adeseori fie o parte naivă și relativ inofensivă a cinismului social universal, fie o sporire și o exagerare reflexivă a modurilor de comportament care, la nivel mediu, nu sînt considerate încă fapte criminale. (De aici două tipuri de făptași: pe de o parte, cei „căzuți din greșeală în această categorie", relativ inofensivi; pe de altă parte, escroci cinici, mari criminali și gigantomani ai infracțiunilor.) Succesul triumfal al *Operei de trei parale* a lui Brecht și Weill provine din talentul lor de a pune într-o relație transparentă și totuși nu moralistă cinismul interlop și ansamblul social. Ca într-un teatru de marionete pentru adulți, actorii dau frîu liber amoralității și rafinamentelor lor criminale, își cîntă propria răutate și cea de proporții mult mai mari a acestei lumi, folosesc formule cinice petru a iniția publicul în modul de exprimare în care el însuși poate – nu fără oarecare satisfacție – să spună adevărul despre sine.

În opinia mea, diverse simptome par să susțină ideea că înscenarea cu scop luminator a criminalității în teatru, literatură și film a atins o anumită graniță. Creativitatea anumitor scheme de epică polițistă pare a fi epuizată. Rezolvarea și procesarea unor ambiguități moral-amorale multiple devine pentru mentalitățile de astăzi tot mai pretențioasă, tot mai disconfortantă, tot mai artificială. Astăzi se manifestă o tendință spre moduri de ieșire mult mai brutale din mister – o înclinație spre izbucnirea violentă, masacru, explozie și catastrofă. Forme preambivalente de gîndire ies la iveală – totul sau nimic, bine sau rău, viu sau mort, OK sau KO. În locul unor subtile dezbateri de caz se preferă tot mai mult eliberarea de tip fascist; situațiile de tensiune nu se mai vor atît de mult negociate sau rezolvate, cît aruncate în aer.

2. Școala indiferenței – cinismul informației, presa

„Cine spune adevărul, mai devreme sau mai tîrziu va fi descoperit."

Oscar Wilde

Pentru conștiința alimentată cu informație din toate părțile, lucrurile încep să devină deopotrivă problematice și indiferente. Un bărbat și o femeie; doi borfași celebri; trei într-o barcă; patru pumni pentru un aleluia; cinci mari probleme ale economiei mondiale; sex (omofon cu șase – *sechs*, n.t.) la locul de muncă; șapte amenințări ale păcii; opt păcate capitale ale omenirii civilizate; nouă simfonii cu Karajan; zece negri în dialogul Nord-Sud – ar putea fi și *Cele zece porunci* cu Charlton Heston – nu ne luăm noi chiar atît de în serios.

Nu vreau să citez aici clișee ale cinismelor de notorietate ale jurnaliștilor și oamenilor de presă – și asta nu doar pentru că nu sînt chiar atît de multe acele cazuri care să ajungă la nivelul celebrelor înțelegeri dintre cameramani și soldații africani pentru realizarea unor aranjamente cît mai fotogenice ale execuțiilor, pentru ca astfel materialul filmat adus acasă să fie cît mai interesant; sau la dilema reporterilor, pe autostradă, care, aflîndu-se la locul accidentului, nu știau dacă să avertizeze mașina următoare sau să o fotografieze în momentul în care va intra și ea cu viteză în grămada celor deja ciocnite. De prisos ar fi și întrebarea dacă jurnalismul ar reprezenta un teren mai propice pentru cultivarea cinismului decît firmele de *public relations*, birourile de reclamă, agențiile de publicitate, studiourile de producție de film, birourile de propagandă politice, posturile de televiziune, studiourile foto ale presei pentru bărbați.

Trebuie aflat de ce cinismul, şi tocmai el, devine aproape cu necesitate naturală una dintre maladiile şi deformaţiile profesionale ale celor a căror meserie este de a produce imagini şi informaţii despre „realitate".

S-ar putea vorbi şi despre o dublă mişcare de emancipare, în cadrul realizatorilor de imagini şi informaţii din mass-media modernă: despre emanciparea reprezentării faţă de lucrurile pe care le reprezintă şi despre emanciparea curentelor de informaţie în raport cu conştiinţele care le recepţionează[1].

Această primă emancipare se bazează pe exploatarea sistematică de către jurnalişti a catastrofelor celorlalţi, un domeniu în care pare să existe un acord tacit între cererea publică de senzaţii şi mijlocirea jurnalistică a acestora. O bună parte a presei noastre nu deserveşte altceva decît foamea de catastrofă, vitamina morală a societăţii noastre. Valoarea de schimb a ştirilor se dimensionează în mare parte după puterea lor de impresionare – care, evident, poate fi considerabil sporită prin felul în care sînt prezentate. Fără toată această punere în scenă nu ar exista jurnalism; şi dacă, pînă în prezent, ne-am fi referit la ea doar ca la o artă a prezentării cît mai simple, atunci am fi putut-o valoriza şi pozitiv, drept moştenire a unei tradiţii retorice căreia nu i-a fost niciodată indiferent felul în care omului i se comunică ceva. Totuşi, prelucrarea în manieră cinic-uzuală (cotidiană) a materialului se bazează pe o dublă nesinceritate: pe de o parte, ea dramatizează cu mijloace literar-estetice nenumăratele întîmplări mai mici sau mai mari ce se petrec pe această lume şi le transportă – fără însă a marca această mişcare –, cu o conştiinţă mai mult sau mai puţin limpede a neadevărului, în ficţiune, atît în privinţa formei, cît şi a conţinutului; pe de altă parte, această prelucrare a informaţiei minte; prin stilul său senzaţionalist, ea restaurează reînnoit un cadru moral primitivist şi, ca atare, de mult depăşit, pentru a putea prezenta senzaţiile ca fiind ceva ce depăşeşte acest cadru moral. Numai o mentalitate coruptă şi bine plătită se lasă antrenată mult timp într-un asemenea joc. Primitivismul conservatorist modern datorează extrem de mult unui jurnalism omolog, care practică zi de zi o restauraţie cinică prin faptul că face în aşa fel încît fiecare zi să pară că-şi are propria senzaţie, de parcă nu minţile noastre sînt cele care s-au învăţat, tocmai datorită acestor buletine de ştiri, să privească lumea, ca formă de viaţă, în termeni de scandal, iar catastrofa, ca zgomotul ei de fond. Cu ajutorul unui moralism fals şi sentimental, se construieşte şi se reconstruieşte o imagine a lumii în care un senzaţionalism întocmai de acest fel îşi poate exercita forţa de amăgire şi imbecilizantă.

1. Vezi şi capitolul 13 din „Secţiunea istorică" (*Hopa, chiar trăim?*), precum şi excursul 9, „Cinismul media şi exerciţiul liberei alegeri"

Mai problematică este însă cea de-a doua emancipare a ființei informaționale. Aceasta ne depășește capacitățile de înțelegere într-un fel de amenințare antropologică. Trebuie doar să părăsești o vreme mai îndelungată civilizația media – luni sau chiar ani de zile – pentru ca, la întoarcere, să fii din nou atît de centrat și de concentrat asupra propriei persoane, încît să-ți poți observa, conștient, reînnoita debusolare și deconcentrare, cauzate de participarea ta la mediile informaționale moderne. Din punct de vedere psihoistoric, urbanizarea și informatizarea conștiințelor noastre în contextul mass-media reprezintă starea de fapt a modernității cel mai profund inoculată în viață. Și numai într-o astfel de lume întîlnim sindromul cinic modern – cinismul difuz și omniprezent –, în felul în care îl putem contempla astăzi. Între timp, ni se pare normal să regăsim în reprezentarea vizuală – ca într-un fel de teatru al lumii – toate domeniile și toate regiunile lumii, strîns așezate una lîngă alta: știri despre ucideri în masă în Lumea a Treia, între reclame la șampanie; reportaje despre catastrofe ecologice, alături de un material despre ultimul salon de automobile. Mințile noastre sînt dresate să înregistreze, la dimensiuni enciclopedice, milioane de lucruri indiferente – deși indiferența și echivalența nu își au în ele cauza, ci în înșiruirea de fapte în cadrul fluxului informațional mass-media. Fără un exercițiu de opacizare și elasticizare de cel puțin un an, nici o conștiință omenească nu o poate scoate la capăt cu ceea ce i se cere doar la răsfoirea unei cuprinzătoare reviste ilustrate; fără un exercițiu intens, nici unul dintre noi nu poate face față – în caz că nu riscă fenomene de dezintegrare spirituală – acestei permanente derulări de lucruri importante și neimportante, urcușului și coborîșului știrilor, care, pe moment, îți captează toată atenția, pentru ca, un minut mai tîrziu, să fie cu totul ieșite din actualitate.

Dacă încercăm, dincolo de abundența fluxurilor informaționale, să ne exprimăm pozitiv, cu ajutorul propriilor noastre creiere, atunci ar trebui să lăudăm la acestea principiul empirismului liber și pe cel al „pieței" libere; da, am putea merge atît de departe încît să alocăm mijloacelor de comunicare în masă o funcție apropiată de cea a filosofiei: empirismul fără granițe al mass-media imită într-o oarecare măsură filosofia prin faptul că ambele își revendică o privire asupra totalității ființei – desigur, nu asupra totalității în concepte, ci în episoade. O uriașă simultaneitate pune stăpînire pe conștiința noastră informată: aici se mănîncă – acolo se moare; aici cineva este torturat – acolo se despart îndrăgostiți; aici e vorba de cel de-al doilea automobil – acolo, de o catastrofă cauzată de secetă; aici, mici trucuri de amortizare a cheltuielilor casnice – acolo, teoria economică a celor de la Chicago-Boys; aici, mii de oameni țopăie la un concert rock – acolo, o moartă zace ani de zile nedescoperită în locuința sa; aici se oferă Premiile Nobel pentru chimie, fizică și pace – acolo, numai

fiecare al doilea individ cunoaşte numele preşedintelui republicii; aici, doi gemeni siamezi sînt despărţiţi cu succes – acolo, un tren cu două mii de oameni se prăbuşeşte într-un rîu; aici se naşte fiica unui actor cunoscut – acolo, evaluările costurilor unui experiment politic se ridică de la o jumătate de milion pînă la două milioane (de oameni). *Such is life*. Ca ştire, totul îţi stă la dispoziţie. Primul plan, planul secund; important şi neimportant; modă şi episodic – totul se aliniază într-un şir uniform, care generează uniformitate, echivalenţă şi indiferenţă.

De unde acest flux informaţional dezlănţuit, această dorinţă şi această constrîngere de a trăi, zi de zi, cu şi în drogul informaţiei şi de a suporta acest bombardament asupra creierelor noastre cu cantităţi uriaşe de ştiri indiferent-esenţiale, senzaţional-neimportante?

Se pare că, de la începutul modernităţii, civilizaţia noastră a intrat într-o relaţie ciudată şi contradictorie cu noutatea, cu *novella*, cu studiul de caz, cu „evenimentul interesant", pierzîndu-şi într-o oarecare măsură controlul asupra „setei sale de cunoaştere" şi a curiozităţii sale în faţa noului. Adepţii Luminilor vor să transforme tot mai mult universul într-un fel de chintesenţă a ştirilor şi a informaţiilor – şi încearcă acest lucru cu ajutorul a două medii complementare, lexiconul şi ziarul. Cu ajutorul lexiconului, civilizaţia noastră încearcă să cuprindă şi să enciclopedizeze întregul ciclu al cunoaşterii; cu ziarul, ea îşi doreşte să schiţeze, zi de zi, o imagine a mişcărilor şi transformărilor realităţii în evenimenţialitatea ei. Lexiconul cuprinde constantele, ziarul – variabilele, şi ambele au în comun puterea de a vehicula un maxim de „informaţie" cu un minim de structurare. Cultura burgheză a fost de mult nevoită să trăiască cu această problemă: merită să arunci o privire în exterior pentru a vedea cu ce s-a ales ea pînă acum din această afacere. Existînd într-o cultură relativ închisă, cu un orizont organic al informaţiei şi cu o curiozitate pentru exterior destul de limitată, omul nu are aproape nimic de a face cu această problemă. Însă cu totul altfel se pune problema în cultura europeană, şi mai ales în epoca sa burgheză, marcată de existenţa unor indivizi muncitori, cercetători, călători, empirici, însetaţi de experienţe şi de adevăr. De-a lungul acumulării seculare, ei aduc cunoaşterea pe un traseu al curiozităţii, care, din ultima parte a secolului al XIX-lea şi pînă la sfîrşitul secolului XX, o dată cu triumful mass-media audiovizuale şi al celei electronice, se transformă într-un torent învolburat, care mai curînd ne poartă cu sine decît sîntem noi în stare să îl strunim.

Totul pare să fi pornit destul de inocent – cu apariţia unor nuvelişti, adică a unor povestitori de noutăţi şi artişti ai divertismentului, care, în Evul Mediu tîrziu, au început să pună bazele „unei epici a ştirilor"; în cadrul acestora, accentele s-au deplasat tot mai mult de la exemplaritatea morală şi caracterul pilduitor al povestirii spre

memorabil, deosebit, ieşit din comun, picant şi picaresc, altfel şi singular, evenimenţial-amuzant, înfricoşător sau predispunînd la meditaţie. Probabil că acesta este unul dintre cele mai fascinante procese ale culturii noastre: pe parcursul secolelor, aceste „poveşti singulare, centrate pe întîmplare şi eveniment", se impun tot mai mult în faţa poveştilor standard, a motivelor prestabilite şi a banalităţilor. Ca atare, în istoria literaturii şi a discursului putem studia mai mult decît în istoria dreptului dezvoltarea „complexităţii moderne". Căci nu se înţelege sub nici o formă de la sine faptul că conştiinţa noastră trebuie să fie în situaţia în care să recepţioneze informaţii despre exploziile din învelişurile exterioare ale soarelui, despre distrugerea recoltelor într-o ţară îndepărtată, despre obişnuinţele de viaţă ale indienilor hopi, despre problemele ginecologice ale unei regine scandinave, despre Opera din Beijing, despre structura sociologică a unui sat din Provence...

Începînd cu secolul Renaşterii – pe care Jacob Burckhardt l-a definit, extrem de sugestiv, prin formula „descoperirea lumii şi a omului" –, creierele „conectate" la reţelele de informaţie (cărturăreşti, diplomatice, nuvelistice) sînt tot mai mult alimentate cu imense cantităţi de ştiri, iar un empirism dezlănţuit vrăfuie munţi de afirmaţii, rapoarte, teorii, descrieri, interpretări, simbolici şi speculaţii – pînă cînd, în cele mai bogate inteligenţe ale vremii (să ne gîndim la personaje precum Paracelsus, Rabelais, Cardano, „Faust"), „ştiinţa" creşte şi clocoteşte într-o haotică ambivalenţă semantică. Nu ne mai amintim despre aceste vremuri timpurii ale unui „baroc al informaţiei", căci epoca Luminilor, a raţionalismului şi „ştiinţelor" ne-a izolat de ele[1]. Ceea ce numim astăzi Lumini – concept pe care îl aşezăm inevitabil alături de raţionalismul cartezian – înseamnă, în privinţa istoriei ştirilor, şi o măsură sanitară necesară; acestea au reprezentat deci şi instalarea unui filtru împotriva suprasaturaţiei, produsă deja de învăţaţii Renaşterii, cu o infinitate de ştiri egale în rang, valoare şi interes, provenind din izvoare dintre cele mai variate. Şi aici avea să se producă o anume relaţie cu informaţia, în care conducea la abdicarea fără speranţă a conştiinţei în faţa ştirilor, imaginilor, textelor. Raţionalismul nu este numai gîndire *ştiinţifică*, ci mai curînd o metodă de *igienizare* a conştiinţei – adică o metodă ce nu mai trebuie să accepte orice. Astfel, separăm acum verificatul de neverificat, adevăratul de fals, cele auzite de cele văzute cu propriii ochi, lucrul preluat de cel gîndit cu propria-mi minte, judecăţile bazate pe autoritatea tradiţiei de cele fundamentate pe autoritatea logicii şi a observaţiei etc. Efectul eliberator este uriaş. Memoria este

1. În *Les mots et les choses* (1966), Foucault a protretizat deja această epocă (în germană, *Die Ordnung der Dinge*, Frankfurt am Main, 1971, cap. 2).

devalorizată, în dauna ei sînt evidențiate critica, gîndirea defensivă, selectivă și experimentală. De acum nu mai trebuie să acceptăm totul – dimpotrivă, ceea ce e valabil și ceea ce are „conținut științific" reprezintă de acum doar o minusculă insulă a adevărului, în mijlocul unui ocean al afirmațiilor vagi și false; curînd își vor face apariția denominații precum: idoli, prejudecăți, ideologii. Adevărul devine un fel de cetate solidă, cam strîmtă, în care gînditorul critic își face veacul, în afara zidurilor ei domnind prostia, conștiința infinită, fals formată și fals informată.

Dar nu va trece mai mult de unul sau două secole pînă cînd, în însuși miezul acestui raționalism al igienei mintale, aparent atît de plin de succes, să se ajungă iarăși la acele stări ce se voiau a fi îndepărtate. Căci pînă și cunoașterea de tip luminist nu poate scăpa de problema producerii din nou a unei „lumi mult prea mari", a unui empirism și mai lipsit de granițe, dînd frîu liber la mai multe valuri și curente de știri, de adevăruri și noutăți. Raționalismul reușește să-și administreze produsele proprii tot atît de stîngaci ca și cărturarii Renașterii, cu nemăsurata forfotă de tradiții. De acum înainte se poate urmări un proces de inhibare intelectuală de sorginte rațională, astfel încît acesta ar putea lăsa impresia că funcția sanitară și defensivă a raționalismului a înclinat balanța în favoarea sa asupra productivului, cercetării și emancipării. De fapt, asupra unor așa-numiți raționaliști critici și filosofi analitici planează suspiciunea că și-au impus atît de mult metodele raționale pentru că nu mai puteau ține pasul cu gîndirea multor altora, astfel încît, cu un resentiment înțelept, și-au ridicat neînțelegerea la rang de severitate metodologică. Aici se poate observa o funcție dintru început caracteristică raționalismului, una pur negativă, filtrantă și defensivă.

Acest lucru nu ne-a venit în minte doar nouă, celor de azi. Încă din secolul al XVIII-lea, de cînd oameni înzestrați cu o fină înțelepciune, cu un deosebit talent psihologic, muzical și emoțional s-au înscris la cuvînt, raționalismul li s-a părut prea îngust și prea mărginit pentru un criticism intelectual. Cu ajutorul instrumentarului raționalist-igienic, înțelegerea experienței și culturii umane de pînă atunci, în toată amploarea sa, devenea imposibilă.

Eu cred că semnificația istorică a *artei și literturii burgheze* pot fi privite cel mai bine din acest punct de vedere. Opera de artă – atît cea închisă, cît și cea deschisă – s-a opus, nu fără urme, cu ordinea sa estetică, haosului lexical al enciclopediștilor și haosului mediatic al empiriei de gazetă. Aici s-a edificat ceva durabil împotriva valului tot mai puternic de echivalențe contemporane, formulat într-o *limbă* care îți intră în ureche și îți pătrunde în inimă, cu sitagme asupra cărora te poți întoarce (educație, identitate, citate – acesta *este* un complex), prezentat adeseori în *forme rituale*, care, în vîltoarea metamorfozelor indiferenței, durează semnificativ mai mult; construit în

jurul unor *personaje* care lasă pregnant impresia de legătură cu tine şi stîrnesc interesul vital, în jurul unor acţiuni care prezintă viaţa într-un mod dramatizat şi intensificat. Cu toate acestea, în societatea burghezo-capitalistă dezvoltată, arta burgheză se bucura de o semnificaţie superioară în procesul de formare şi de întărire a conştiinţei ameninţate de un haos tot mai mare al cunoaşterii. Doar arta mai putea cît de cît să-ţi ofere acel lucru pe care nu ţi-l puteau oferi nici teologia şi nici filosofia: o privire asupra lumii ca univers şi asupra întregului văzut drept cosmos.

O dată cu sfîrşitul epocii burgheze, acest rol burghez, cvasifilosofic al artelor păleşte; încă în secolul al XIX-lea, arta preferă o raportare narcisistă la sine şi se recomandă ca un produs în totalitate artistic – în acelaşi timp cu estomparea tot mai accentuată a caracterului ei ilustrativ[1]. În curînd, arta nu va mai fi receptată drept un mediu în care lumea întreagă este „înţeleasă" şi prezentată conform unei optici compacte individuale, ci ea însăşi devine un mister printre multe altele. Ea îşi abandonează tot mai mult funcţia ilustrativă, de substitut teologic şi cosmologic, luînd în final, în faţa conştiinţei, chipul unui fenomen, care se distinge de alte „informaţii" tocmai prin faptul că, în cazul ei, *nu* se ştie „întru totul ce vrea să spună"; că nu mai este acea construcţie transparentă, nu mai reprezintă un mijloc al iluminării şi că rămîne la fel de întunecată ca tot ceea ce este în jur şi numai parţial explicabilul rest al acestei lumi.

Abia după decăderea acestei mari funcţii ilustrative a artelor vine cu adevărat vremea ascensiunii mass-media spre poziţia sa dominantă în ceea ce priveşte informaţia asupra lumii ca eveniment şi actualitate. (Aici va fi vorba despre rolul intermediar jucat de „filosofiile vieţii" şi de „mariile teorii" ale secolului al XIX-lea, situate la jumătatea drumului dintre o religie a artei şi o conştiinţă a mass-media; vezi şi capitolul despre Marele Inchizitor, şi pe cel dedicat Galeriei cinicilor – vol. I, pp. 186 *sqq*.)

Mediile de informare în masă sînt primele care şi-au dezvoltat o serie de aptitudini pe care nici o enciclopedie raţionalistă, nici o operă de artă şi nici o filosofie a vieţii nu le-au cunoscut: cu o putere de cuprindere nemăsurată, acestea controlează ceva la care marea filosofie nu a putut decît să viseze: sinteza totală – desigur, la punctul zero al inteligenţei, sub forma unui cumul ce atinge totalitatea. De fapt, mass-media permite unui empirism haotic şi universal să relateze despre orice, să atingă orice, să înmagazineze şi să alinieze orice[2]. Ea reprezintă astfel mai mult chiar decît filosofia – este moştenitoarea enciclopediei şi a circului.

1. De unde bănuiala de „evazionism" planînd asupra artelor non-realiste.
2. Faptul că totuşi nu reproduce chiar „totul" este încă un efect al unei considerabile selectivităţi. Minciuna selecţiei?

Inepuizabila sa capacitate de „ordonare" provine din „stilul" ei aditiv. Doar pentru că se situează în punctul zero al solicitării intelectuale, ea își permite să spună și să vorbească despre orice, iar și iar. Doar o singură formă inteligibilă o individualizează: „și"-ul. Grație acestui „și", orice se poate învecina cu orice. Astfel iau naștere lanțuri de vecinătăți la care nici un raționalist și nici un estet nu s-ar fi gîndit vreodată: rezoluții de restrîngere a bugetului *și* premiere absolute *și* campionate mondiale de motociclism *și* impozitarea veniturilor prostituatelor *și* loviturile de stat... Mijloacele de informare în masă îți pot oferi tot ce-ți dorești pentru că au abandonat întru totul ambiția filosofiei de a înțelege datul pe care îl manevrează. Ele acoperă totul pentru că nu gîndesc deloc, transpun totul în cuvinte pentru că nu înțeleg nimic. Bucătăria mass-media ne servește în fiecare zi un amestec de realități, cu nenumărate ingrediente, dar care, în fiecare zi, au același gust. Totuși, a existat probabil o vreme cînd, pentru că acest amestec reprezenta ceva nou, oamenii nu resimțeau încă saturația și priveau fascinați acest fluviu al empiriei neîngrădite. De aceea Frank Thiess avea să afirme cu patos, în 1923, că „jurnalismul este Biserica vremurilor noastre" (Fr. Thiess, *Das Gesicht unserer Zeit. Briefe an Zeitgenossen*, Stuttgart, 1929, p. 62).

„Și"-ul constituie morala jurnaliștilor. Într-un anumit fel, ei ar trebui să depună un jurămînt profesional prin care să afirme că sînt de acord ca atunci cînd relatează despre o chestiune, respectiva chestiune și respectiva relatare să fie așezate, sub semnul lui „și", între alte chestiuni și alte relatări. O *chestiune* este o chestiune – mai mult de atît media nu acceptă. A face conexiuni între „chestiuni" înseamnă a ideologiza. De aceea, cine face legături zboară. Cine gîndește trebuie să coboare la prima. Cine numără pînă la trei este un fantezist. Empirismul mass-media nu suportă decît știri izolate, iar această izolare este mai eficientă decît orice altă formă de cenzură, pentru că ea are grijă ca subiectele sale să nu apară împreună și să se regăsească cu greu în mințile oamenilor. Un jurnalist este acea persoană care, prin profesia sa, este constrînsă să uite cum se numește cifra care urmează după unu și după doi. Cine și-o mai amintește este fie un democrat, fie un cinic.

Merită să aruncăm o privire critică asupra acestui „și" Este el „cinic" numai luat în sine? Cum poate fi cinică o particulă logică? Un bărbat *și* o femeie; lingura *și* furculița; sarea *și* piperul. Ce-ar fi aici de descoperit? Să încercăm alte legături: doamnă *și* tîrfă; iubește-ți aproapele *și* împușcă-l fără ezitare; foamete *și* dejun cu tartine de caviar. Aici „și"-ul pare să se strecoare în chiar mijlocul unei opoziții reprezentînd drumul scurt către învecinare, astfel încît contrastele să nu devină stridente.

Și ce să facă „și"-ul? Nu el a inventat aceste contradicții – rolul său este doar acela de a face legătura între cele două perechi inegale.

În realitate, în cadrul mass-media, „şi"-ul nu face altceva decît că pune lucrurile unul lîngă celălalt, creează vecinătăţi, cuplează, contrastează – nici mai mult, nici mai puţin. „Şi" are puterea de a crea un şir sau un lanţ linear ale cărui elemente individuale se ating prin copulativul logic; acesta nu spune nimic despre ceea ce sînt elementele pe care le aşază în rînd. În această echivalenţă a lui „şi" cu privire la lucrurile pe care le aşază unul lîngă altul constă nucleul unei dezvoltări cinice viitoare. Căci ceea ce se produce prin simpla înşiruire şi prin simpla relaţie sintagmatică este un fel de echivalenţă generală, care nu foloseşte lucrului individual. Ca atare, „şi"-ul nu rămîne un „şi" „curat", ci serveşte tendinţei de a trece înspre un *este egal*. Din acest moment, se poate vorbi despre o tendinţă cinică. Deoarece dacă „şi"-ul, care poate sta între orice două lucruri, poate reprezenta şi un *este egal*, atunci totul devine egal cu totul, şi fiecare lucru înseamnă la fel de mult ca şi celălalt. Din uniformizarea şirului lui „şi" ia naştere, treptat, o echivalenţă factuală şi o indiferenţă subiectivă. Dacă dimineaţa, pe stradă, ziarele de pe braţul vînzătorului ambulant mut strigă la mine, eu trebuie să mă decid practic numai pentru unul dintre obiectele producătoare de indiferenţă. Alegerea mea cade asupra acestei crime sau asupra acelui viol, asupra acestui cutremur sau asupra acelei răpiri. În fiecare zi trebuie să facem din nou uz de dreptul nostru de a *nu* afla de existenţa unor lucruri. Totuşi, pentru a face uz de el, intervine mass-media, care are grijă, de asemenea, să fiu asaltat de milioane de curiozităţi şi să-mi fie suficientă o singură privire asupra titlurilor pentru ca indiferenţa să mai facă un pas înainte în conştiinţa mea. Dacă acest pas a fost făcut, atunci ea mă aduce şi în situaţia de a realiza un protocol interior cinic cu privire la ceea ce am întîlnit ca „ştire". Eu înregistrez că, în calitatea de fiinţă hiperinformată, trăiesc într-o lume a ştirilor supradimensionată de mii de ori şi că, privitor aproape la tot ce văd şi aud, nu pot decît să ridic din umeri, deoarece capacitatea mea de participare, de indignare şi de meditaţie este una minusculă în raport cu cea la care mi se cere să răspund.

Pe neobservate, ne-am apropiat de un punct în care putem prelua tot ce este mai bun în tradiţia marxistă şi să o regîndim. Dacă vorbim de egalizare valorică, de uniformizare şi echivalenţă, ne aflăm deja pe terenul efortului de gîndire marxist clasic, ba chiar în mijlocul dilemei cu privire la relaţiile de echivalenţă dintre diferitele bunuri. S-ar putea să existe aici legături şi pasaje? Nu ne-a oferit oare Marx, în analiza sa asupra mărfii, o descriere fulminantă şi extrem de subtilă logic a felului în care echi-valenţa (echi-valoarea) produce o indiferenţă care se anulează în relaţia dintre marfă şi preţ? Nu e oare cea mai bună şcoală pregătitoare a *Capitalului* să stai zi de zi cîteva ore bune în faţa televizorului, obligîndu-te în acelaşi timp să răsfoieşti şi cîteva ziare şi reviste, în plus, să laşi radioul să-ţi cînte

în ureche? Căci, în principiu, poți citi *Capitalul* de cîte ori vrei și nu vei înțelege niciodată esențialul dacă nu știi din proprie experiență și dacă nu ai absorbit în propria ta structură de gîndire și în modul tău de a percepe că trăim într-o lume care așază lucrurile în false relații de egalitate, uniformitate și echivalență (pseudoechivalențe) și că acestui lucru îi corespunde și o dezintegrare și o indiferență spirituale, în care oamenii își pierd capacitatea de a distinge autenticul de fals, importantul de neimportant, productivul de distructiv, deoarece au fost obișnuiți să ia un lucru drept celălalt.

A trăi cu pseudoechivalențe, a gîndi în pseudoechivalențe – dacă poți să faci asta, atunci ești un burghez autentic al acestei civilizații cinice; și dacă ești *conștient* de acest lucru, atunci înseamnă că ai descoperit punctul arhimedic din care această civilizație se lasă scoasă critic din țîțîni. Marx a circumscris acest lucru în energicul său efort de gîndire de critică economică, pentru a lua și relua în discuție – mereu și din noi puncte de vedere – inegalitatea centrală a formei noastre economice: cea dintre salariu și valoarea muncii depuse. Totuși, calea cea mai simplă pentru a înțelege *Capitalul* nu este lectura sa. Nu trebuie să împrumutăm cuvintele nefericitului Althusser, afirmînd *Lire le Capital*, ci: *Lire le Stern, Lire la Bild, Lire le Spiegel, Lire Brigitte*. Acolo logica pseudoechivalențelor poate fi studiată mult mai clar și mult mai ușor. În ultimă instanță, cinismul conduce înapoi la egalizarea amorală a diversității și, dacă cineva nu vede cinism în presa noastră, care relatează despre torturile din America de Sud între două reclame la șampanie, acela nu va înțelege nici teoria plusvalorii, chiar dacă o va citi de o sută de ori.

3. Cinismul de schimb – sau tăria vieții

Who said that life is fair?

Banii sînt abstracțiune în acțiune. Indiferent de valoare, afacerea este afacere. Banilor totul le este *egal*. Ei reprezintă un mijloc prin care se realizează o egalizare a diferitului. Nimic nu li se poate asemăna în materie de putere de a aduce totul la același numitor comun. La fel cum hîrtia de ziar și sticla ecranului TV sînt indiferente la conținutul lucrurilor pe care le reproduc, și banii își conservă o indiferență inalienabilă față de mărfurile pentru care sau în care se preschimbă. Deja Vespasian, romanul, a privit moneda de parcă ar fi avut o bănuială că ea ar trebui să miroase urît; remarca sa ironică a fost: *non olet*. În esență, științele economice burgheze de astăzi nu sînt altceva decît un fel de *non olet* la nivel mai ridicat. În lauda adusă economiei de piață libere, banii modernizați, ca și capital, au găsit o formă potrivită epocii de a-și garanta sus și tare lipsa de

miros fizică şi morală. Atît timp cît nu este vorba decît de acte de schimb strict economice, nici unui filosof – cu atît mai puţin vreunui economist – nu i-a trecut prin minte să caute valenţe cinice în fenomenul banilor. În teoria lor, economia capitalistă nu încetează să-şi afirme caracterul ne-dubios. Nu se bazează ea pe cea mai bună dintre morale – adică preţul potrivit pentru un contract liber consimţit? Acolo unde apare proprietatea privată apare şi vocea care te asigură că aceasta a fost „obţinută" în modul cel mai moral cu putinţă, adică prin „propriul efort". Numai resentimentul te poate împinge să încerci să te iei de treaba bunului om de afaceri.

Bineînţeles că partidul *non-olet* a produs, prin cei mai inteligenţi reprezentanţi ai săi, unele false complexităţi morale legate de economia de mărfuri şi de bani. În privinţa *cheltuirii* banilor, unele trăsături dubioase ale relaţiilor prezente ar trebui să îi sară în ochi pînă şi celui mai zelos apologet al sistemului. Georg Simmel a fost, se pare, primul care s-a preocupat explicit de cinismul care ia naştere o dată cu hegemonia banilor. Căci dacă banii au, aşa cum s-a spus, „putere de cumpărare", problema e pînă unde se poate întinde aceasta. Dacă banii stau faţă în faţă cu o marfă făcută pentru piaţă, atunci cu siguranţă că nu e vorba de altceva decît despre preţ – să-i dăm sau nu marfa persoanei cu banii. Este o evaluare strict economică. Simmel aduce însă vorba despre procese de schimb în care banii cumpără „valori" despre care nu se spune nicăieri explicit că ar aparţine mărfurilor. *Filosofia banilor* (*Philosophie des Geldes*) descoperă următorul fenomen cinic: arginţii par să poarte în sine puterea de a angrena în economia de schimb şi bunuri care nu sînt mărfuri, ca şi cum ar fi. Această vizibilă vandabilitate a oricărui lucru este cea care declanşează, în societatea capitalistă, un considerabil şi tot mai accentuat proces de corupţie cinică. „Cu cît banii devin centrul unic de interes al acestei societăţi, cu atît mai mult vom vedea luînd poziţie împotriva acestora valori precum onoarea şi credinţa, talentul şi virtutea, frumuseţea şi sănătatea sufletească, dar tot atît de ironică şi de frivolă se va dovedi şi atitudinea faţă de aceste înalte bunuri ale vieţii atunci cînd sînt puse spre vînzare pe aceleaşi rafturi ale pieţii ca şi cele de zi cu zi. Conceptul de preţ al pieţei, aplicat oricărei valori care, prin esenţa sa, nu poate fi evaluată decît în termenii propriei sale categorii şi idealuri, constituie obiectivarea fidelă a ceea ce reprezintă cinismul ca reflex subiectiv" (*Philosophie des Geldes*, München, 1912, p. 264)[1].

1. Simmel desemnează prin cinism domeniul atitudinilor subiective cvasinihiliste şi frivole. Lucrarea mea vrea să se delimiteze clar de un asemenea cinism subiectiv. Eu încerc să descopăr cinismul în existenţa sa comună social-spirituală, astfel încît a fi kynic sau cinic nu este un lucru care provine „de la" individ – căci asta ar reprezenta o nebunie

BIBLIOTECA ...
P S ...

Funcţia cinică a banilor se arată în puterea acestora de a implica valori înalte în afaceri murdare. De drept, se ezită a se trata astfel de lucruri sub numele de putere de cumpărare. Acolo unde valoarea economică are puterea de a induce efecte economice asupra unor valori extraeconomice – onoare, virtute, frumuseţe, spune Simmel –, banul administrează o a doua putere, în afara celei de cumpărare, care este doar similară celei dintîi, nu şi identică. Ea îşi exercită puterea asupra celor a căror dorinţe, nevoi şi planuri de viaţă au luat forma unor lucruri cumpărabile – iar în cultura capitalistă aceştia reprezintă aproape totalitatea. Doar într-un context al ispitirii şi seducţiei universale – în care cei seduşi resimt cuvîntul „corupţie" ca fiind deja de mult deplasat din punct de vedere moral – „atitudinea frivolă", descrisă de Simmel, privitoare la bunurile înalte ale vieţii (de acum înainte, *aşa-numitele* bunuri înalte ale vieţii) poate deveni un climat cultural natural. Nu e vorba, de fapt, de nimic altceva decît de ceea ce am desemnat la început prin „cinism universal difuz"

O caricatură: „Totul are un preţ, mai ales lucrul nepreţuit". Această replică îi aparţine unui mare finanţist de la *fin de siècle*, care cinează într-un separeu, cu fracul desfăcut, cu trabucul în mînă, ţinînd pe genunchi, dezbrăcate, două doamne din lumea bună. Replica: un miliardar american într-un tur al Europei, aşa cum şi l-au imaginat europenii anxioşi ai anilor '20. „Well, boys, ar fi o poantă dură să nu poţi împacheta tot Occidentul într-un geamantan pentru cîţiva dolari. Un cec în plus pentru ceea ce nemţii ăştia excitaţi de abisuri numesc «cooltoor». Şi poate îl trecem pînă la urmă şi pe papă în contract." Asemenea fraze ale achiziţiei caricaturizează pătrunderea materialului în sfera „ideală". Capitalul corupe inevitabil toate valorile altor forme de viaţă mai vechi – fie prin faptul că le cumpără ca obiecte decorative sau ca mijloace ale divertismentului, fie că le îndepărtează, sub titulatura de piedici în calea dezvoltării. (Aceasta scoate la iveală dialectica „antichităţilor"; lucrul vechi supravieţuieşte dacă este capitalizabil; iar capitalizabil devine prin dinamica modernizării şi îmbătrînirii specifică lumii capitalului.) Din această direcţie, societatea capitalistă îşi alimentează fără încetare fundamentala sa motricitate cinică în privinţa valorilor. Este în natura ei să lărgească în permanenţă aria cumpărabilului. Astfel nu se produce numai o plinătate de cinisme, ci, ca un fel de adaos moral la aceasta, şi propria indignare împotriva ei. Conform opticii sale ideologice, ea nu poate înţelege *cinismul banului* altfel decît ca pe un fenomen al pieţei. Fără nici un fel de osteneală, frazeologiile neomoraliste şi neoconservatoare îşi găsesc aici din plin exemplele negative. Cu nimic nu se înţelege mai bine economia capitalistă decît cu plîngerile umaniste

---

psihologistă –, ci este ceva care se oferă individului, ce creşte în el şi se dezvoltă *prin* el, *prin* însemnînd: cu puterea lui, dar depăşindu-l.

despre corpuția exercitată de „atotputernicul" ban asupra valorilor morale. *Money makes the world go round* – vai, ce îngrozitor!

Astfel, și partidul *non-olet* trebuie să accepte unele dubioșenii. Însă el face toate eforturile pentru a reduce cinismul nevoii de bani la seducerea indivizilor. Carnea e slabă dacă banu-i voitor. Lucrurile se lasă prezentate în așa fel încît vina actelor de schimb ar purta-o înșiși neserioșii săi actori. În clipa în care responsabilitatea acestora a fost stabilită, dificultatea de a mărturisi unele „probleme morale marginale" nu mai este una atît de mare; acestea sînt dintre cele intrinseci pieței. Seducția, în sensul „dirijării nevoilor", aparține doar principiilor sale constitutive. Atît timp cît banului îi este atribuită o funcție cinică, aceasta rămîne strict limitată la domeniul schimbului și a consumului, în care, „întîmplător", anumite dubioșenii nu se lasă, cum se spune, „evitate". Pe de altă parte, cine ar voi să ascundă avantajele sistemului? Ca să nu se mai vorbească atît de mult despre cinism, sociologii construiesc cu drag teorii ale modernizării care așază cu jovialitate „transformarea valorilor" în contul progresului.

La o privire mai atentă nu ne va putea scăpa faptul că Simmel are în vedere o anumită formă de vandabilitate a valorilor înalte. Desigur, aici e vorba de onoarea, virtutea, frumusețea și sănătatea sufletească a „femeii". Căci și un asemenea lucru se poate „cumpăra". Prostituția – atît în sens amplu, cît și restrîns – reprezintă chintesența cinismelor de schimb, în cadrul cărora banul, cu indiferența sa brutală, coboară la niveul său bunuri aparținînd unei „ordini superioare". Nicăieri potența cinică a banului nu iese atît de strident în evidență ca acolo unde doboară zidurile de apărare ale unor teritorii bine păzite, precum sentimentul, dragostea, respectul de sine, făcînd oamenii să se vîndă „pe sine" unor interese străine. Acolo unde „omul" își așază organele genitale pe taraba pieței, acolo capitalul întîlnește, din exterior, ceva despre care, din interior, n-ar vrea să i se sufle nici măcar o vorbuliță.

Dintr-un anumit punct de vedere, e păcat că Marx, în celebra sa analiză a mărfurilor, nu a luat în discuție și prostituția, cu formele ei speciale de schimb. O astfel de abordare ar fi oferit unele avantaje teoriei. Ca lider al partidului *olet*[1], el ar fi trebuit să facă tot posibilul pentru a demonstra cinismul banului. Fără îndoială, femeia ca marfă ar fi reprezentat un argument puternic. Totuși, o carte nu poate începe cu o teorie a prostituției, dacă își propune să devină biblia mișcării muncitorești. Astfel, Marx încearcă mai întîi să explice

1. Aici expresia are sens, chiar dacă nu face referire numai la obolul dat pentru folosirea latrinei (cel invocat de Vespasian). Ceea ce se intenționează este o critică principială a proprietății private (bunuri de lux și mijloace de producție) – o critică ce se perfecționează dincolo de teza grobiană „proprietatea înseamnă hoție", în subtilitățile teoriei plusvalorii.

secretul schimbului de echivalențe cu ajutorul unor produse neutre, precum grîul și oțelul, textilele și pînza, mătasea și crema de ghete. Noi îi călcăm pe urme, pe drumul analizei sale inteligente: marfă și marfă, marfă și bani, bani și marfă; trecere de la bani ca bani la bani-capital. Aici, în chiar centrul acestui studiu al echivalențelor, se fac simțite pentru prima oară acele tensiuni înăbușite care semnalează un focar al „contradicției" în însuși miezul cinismului de schimb: banii devin, în drumul lor prin marfă și înapoi, *mai mulți* bani. Cum? În sensul celor de mai sus, ceea ce se schimbă este un echivalent pentru un altul; și totuși, acesta se multiplică! Este oare economia un fel de magie de varieteu? Marx n-a făcut totuși altceva decît să descrie forma fundamentală a circuitului oricărui capital, circuit care se bazează pe așteptarea unui plus. Chiar și gura poporului spune că banul la ban trage[1]; în sintagmele retoricii lui *non-olet* se spune chiar: „banii lucrează". În timpul contemplării acestei miraculoase înmulțiri a capitalului pe piața de mărfuri, Marx preia rolul unui autentic personaj ce strică jocul. El nu-și va fi găsit odihna pînă nu va fi explicat, pînă la capăt, felul în care funcționează acest mecanism al înmulțirii pîinilor. Lucru pe care societatea capitalistă nu i l-a iertat nici pînă astăzi. Totuși el nu a făcut un bine integrității morale și mai ales intelectuale a unei societăți – căci ea a trebuit, la modul cronic, să trăiască și să treacă peste niște adevăruri de mult formulate, fără să-i fie permis să le recunoască.

În opinia mea, reținerea lui Marx de a discuta fenomenul prostituției are un motiv mai profund. Pe el, ca fundamentalist teoretic autentic, îl interesează în mai mică măsură *olet*-ul puțin perceptibil al pieței, fiind atras mai mult de *olet*-ul ideologic, disimulat în sfera muncii. Nu duhoarea cinică a circulației îi stîrnește puterea de gîndire, ci aceea a modalității de producție însăși. Aceasta din urmă apelează organul teoretic într-o altă formă decît prima, care se adresează mai degrabă simțurilor. (De aceea, artele criticii sociale ale modernității s-au adresat fenomenelor strident corupte ale cinismului circulației.) Pe de altă parte, Marx pătrunde pînă în zona ultimelor poziții ale partidului *non-olet*, adulmecînd în capitalul însuși *haute-goût*-ul jafului plusvalorii. Niciodată această mult dezbătută teorie a plusvalorii nu ar fi dobîndit o poziție-cheie în cadrul campaniei marxiste împotriva societății capitaliste dacă ar fi reprezentat numai o formulă economică oarecare. Ea constituie însă în realitate o descriere analitică a mecanismului de sporire a capitalului și, în același timp, în plan politic, o diagnoză a comportamentului moral al clasei muncitoare față de clasa profitoare.

1. De aceea jocul de loto este cea mai mare realizare morală a societății capitaliste. El le arată celor mulți, care prin *muncă* nu vor face mari progrese materiale, că *norocul* promite singura formă de a face dreptate.

În schimbul dintre forța de muncă și salariu, armonia principiului echivalenței pare distrusă o dată pentru totdeauna. În miezul paradisului echivalenței de tip capitalist, Marx descoperă șarpele încolăcit în jurul arborelui cunoașterii, șuierînd, cu limba-i despicată: dacă ați înțeles cum se poate lua sistematic mai mult decît da, atunci veți deveni întocmai ca și capitalul și veți uita ce este bine și ce este rău. Pentru că munca produce mult mai multă valoare decît le vine muncitorilor „înapoi" sub formă de salariu (salariile se situează și progresează întotdeauna pe linia minimei existențe *relative* istoric), în mînile posesorilor de capital se acumulează importante surplusuri. Căci, în scandalul legat de producția de plusvaloare reapare pregnant termenul „exploatare". El ascunde în sine o ciudățenie epistemologică: anume aceea de a fi, în același timp, un cuvînt analitic, *dar și* unul moral-agitatoric. În acest fel, el a jucat un rol marcant în istoria mișcării muncitorești. Se înțelege de la sine că tabăra capitalistă a renunțat de mult la el, datorită semnificațiilor sale „instigatoare". De fapt, în dialogurile despre „muncă" și „capital", confruntarea ideologică s-a concentrat în jurul următoarei probleme: cum să se interpreteze fenomenele profitului antreprenorial și al exploatării, oletic sau non-oletic? În timp ce oletiștii vorbesc despre „probleme" precum sărăcia, suferința proletariatului, oprimare și pauperizare, non-oletiștii își orientează privirea spre „interese comune" ale economiei naționale, reinvestiții, contribuția socială a economiei, asigurarea locurilor de muncă etc. Astfel, non-oletismul modern reprezintă un singur și mare efort ideologic pentru o „pacificare a furtului plusvalorii"[1].

Asaltul marxist asupra echivocurilor moral-economice ale plusvalorii deplasează centrul de interes spre modul de producție, anticipînd astfel orice răspuns cinic privitor la „excesele" uzului de bani pe piață. Adevărata problemă nu este că banii le pot face pe femei mai puțin „onorabile", pe bărbați mai puțin „de cuvînt", după cum se spune. Scandalul începe în momentul în care banii, sub formă de capital, iau în calcul, pentru funcționarea lor, slăbiciunea bărbaților și a femeilor, care trebuie să se ofere ei înșiși pe piață. Aceasta este baza funcțional-imorală a economiei de schimb industriale. Ea ia mereu în calcul constrîngerile celor slabi; își fundamentează perpetua sa mișcare circulatorie a profitului pe existența unor grupuri mari de oameni care nu cunosc altă alegere decît aceea a lui supune-te sau

1. Oletismul marxist a fost sprijinit în secolul XX de către psihanaliză, care concepe banii și excrementele ca fiind echivalente simbolice, subordonînd complexul banilor sferei anale. El însă nu s-a putut bucura de recunoștință pentru asta, mai ales după Revoluția rusă, prin care ia naștere un non-oletism care susține sus și tare că exploatarea nu mai înseamnă exploatare pe rusește. Plusvaloarea socialistă este așezată sub un libidinos stindard: voluptatea de a construi.

vei muri. Ordinea economică de tip capitalist se bazează pe predispoziția la exploatare a acelora care trăiesc permanent stări actuale sau virtuale de excepție, adică oameni care mîine vor muri de foame dacă astăzi nu primesc nimc de lucru; care mîine nu vor mai primi de lucru dacă astăzi nu aceeptă ceea ce li se oferă.

Marx nu caută cinismul schimbului inegal acolo unde el poate fi bagatelizat ca „exces", ci acolo unde susține, ca principiu, întregul angrenaj al producției. De aceea, după el, în capitalism banii nu pot niciodată să ajungă să miroasă – din cauza mizeriei muncitorilor. În comparație cu aceasta, bordelizarea suprastructurii culturale reprezintă doar un proces secundar. Teoriile despre „decadență" ale stîngii îl descriu suficient de clar. Marea descoperire a economiei politice marxiste constă în faptul că descifrează moral-politicul în economic; prin schimbul pe bază de salariu, seniorialitatea se poate perpetua la nesfîrșit. Marx descoperă cum „contractul liber de muncă" între muncitor și antreprenor include elemente de condiționare, de constrîngere și exploatare. (Hilar, dar de cînd cu sindicalizarea mișcării muncitorești, antreprenorii sînt cei care se plîng că, în realitate, ei sînt cei constrînși.) În interesul autoconservării, cei care nu au altceva de oferit decît forța lor de muncă se supun intereselor de profit ale „celeilalte părți". Prin această ultrarealistă extindere a spațiului de observație, analiza marxistă se ridică de la o simplă teorie pozitivă a domeniului obiectelor economice la o teorie critică a societății.

Dacă, din punctul de vedere al circulației mărfurilor și al consumului, capitalismul se prezintă ca formă a *seducției*, în sfera producției, el apare ca o formă a *siluirii*[1]. Așa cum banii, ca mijloc de plată, momesc valorile înalte la prostituție, tot așa banii, sub formă de capital, siluiesc forța de muncă la producția de bunuri. În cadrul tuturor acestor tranzacții, cererea pentru o echivalență reală a bunurilor schimbate se dovedește iluzorie. Actele de schimb, care se realizează sub presiunea seducției și a siluirii, fac să-i lipsească obiectul oricărei încercări de a înfăptui o egalitate între bunurile schimbate. Sistemul de schimb capitalist rămîne mai degrabă un sistem al forței decît al valorilor. Oprimarea și siluirea – chiar și sub formă non-violentă, acceptată în chip de contract – scriu adevărata istorie a economiei.

Cu un realism neiertător din punct de vedere burghez, Marx a descris capitalismul într-un fel ce nu mai permite nici unei teorii pur economice să se bucure de valabilitate. Nu se poate vorbi cinstit

1. Atunci cînd Baudrillard observă: Seducția este mai puternică decît producția, acest lucru sună mai surprinzător decît este în realitate. Capitalismul se poate mișca evident mai ușor în faza sa de consum de masă, cu ajutorul seducției (adică obișnuire, imbecilizare, bordelizare a minților), decît dacă s-ar orienta deschis spre siluire. Consumismul este seducție prin mijlocirea proxenetului.

despre muncă dacă nu eşti pregătit să vorbeşti şi despre oprimare, stăpînire, polemică şi război. Prin cercetarea producţiei de plus-valoare, ne aflăm deja pe teritoriul Polemicii Generale[1]. Pentru a atinge punctul culminant al realismului său polemic, Marx ar fi trebuit să vorbească nu despre valoarea de schimb a mărfii, ci despre *valoarea ei de luptă*. Acest lucru iese în evidenţă, cu cea mai mare claritate, în cazul mărfurilor producătoare de mărfuri – într-un sens mai restrîns, în cazul mijloacelor de producţie care, pentru proprietarii lor, reprezintă atît mijloace de luptă, cît şi de oprimare; în sens mai larg, acele bunuri vitale ale economiilor naţionale precum grîul, oţelul etc. (să ne gîndim la exemplele aparent inocente ale analizei mărfurilor din primul capitol din *Capitalul*); nu se spune nimic despre mărfurile-armă şi armele-marfă militare. Datorită înrudirii lor funcţionale, armele şi mărfurile sînt atît de mult interşanjabile.

Astfel devin seducţia şi siluirea cele două moduri de lucru ale cinismului capitalist? Cinism al circulaţiei pe de o parte, iar pe de altă parte, cinism al producţiei? Pe de o parte vandabilitatea valorilor, iar pe de altă parte, devalorizarea pînă la indiferenţă a timpului de viaţă şi a forţei de muncă a maselor, în beneficiul acumulării oarbe. Aceste formulări, oricît de bine ar fi ele ţintite, produc o supraexcitaţie morală. Cine pune valoare pe o întîlnire cît se poate de lipsită de iluzii cu adevărul, acela nu le mai poate cita aici, în faţa unui tribunal idealist, dezbrăcat de morală. Pe lîngă toate acestea, paradoxul moral al capitalismului este o stranie suportabilitate a insuportabilului, confortul în plin proces de devastare, *high-life* în mijlocul unei permanente catastrofe. El şi-a înghiţit şi digerat de mult criticii, mai ales de cînd cu eşecul tuturor alternativelor cu obiective revoluţionare. „De fiecare dată cînd arătăm capitalismul cu degetul pentru că nu este în stare să ajute lumea, trebuie să arătăm cu degetul şi comunismul, care nu este în stare nici măcar să se ajute pe el însuşi" (Martin Walser, „Discurs cu prilejul obţinerii Premiului Büchner", 1981).

Ceea ce este descris aici ca fiind cinismul capitalului să nu însemne oare altceva decît ultima dovadă istorică a faptului că viaţa omenească este condamnată la un surplus în materie de brutalităţi şi cruzimi? Poate fi oare evaluată moral existenţa fiinţelor omeneşti pe un glob pămîntesc scăldat în sînge? Să fie oare acest cinism în stare să scoată la iveală, pe cît posibil, numai o faţetă juvenilă a ceea ce mabilul pesimist Sigmund Freud a numit *principiul realităţii*? Şi, ca are, o formă suportabilă de conştiinţă cinică ar fi aceea a „maturităţii"

Vezi „Metapolemica...", în „Secţiunea logică" (pp. 173-187). Analiza de sistem a capitolului scoate la iveală trei fronturi polemice: capital *versus* muncă salarială; concurenţa capitalurilor individuale; războiul capitalurilor naţionale.

adaptate unei lumi desprinse de luptele pentru putere, care se face pe sine suficient de puternică pentru a se ridica la niveul daturilor existențiale?

Cine vorbește despre asprimile vieții ajunge, inevitabil, dincolo de rațiunea morală și de cea economică. Ceea ce în lumea fizică reprezintă legea gravitației, în lumea morală apare drept acea lege care, pentru supraviețuirea unei societăți, cere jertfe din rîndul acesteia. Fiecare supraviețuire se vrea plătită, iar prețul cerut este unul pe care nu-l poate accepta nici o conștiință morală și nu-l poate deduce nici un calcul economic. Prețul supraviețuirii trebuie experimentat, de cei ce muncesc și de cei ce luptă într-o societate omenească, sub forma unui tribut aspru, pentru că îl plătesc *cu propriul lor trup*. Și se aleg cu acest tribut din cauza supunerii lor în fața unor forțe și realități „superioare", suportîndu-l sub formă de durere, adaptare, lipsuri și autoîngrădiri brutalizante; îl plătesc în permanență, într-o valută care îi taie în carne. În lupta pentru supraviețuire, brutalizarea, prejudicierea și alienarea sînt fenomene firești. Acolo unde se înfruntă, luptătorul nu poate altfel decît să se transforme pe sine și existența sa în mijloc și armă a supraviețuirii. Întotdeauna viața însăși este prețul supraviețuirii. Viața se sacrifică peste tot condițiilor conservării ei. Oriunde am privi, o vedem plecîndu-se în fața constrîngerii de a munci; în societățile structurate pe clase, ea se supune realităților stăpînirii și ale exploatării; se lasă brutalizată, în societățile militarizate, sub presiunea înarmării și a războiului. Ceea ce *common sense* numește asprimi ale vieții, analiza filosofică numește autoobiectivare. Prin obediența sa în fața principiului realității, viața își asimilează asprimea exterioară, transformînd-o în una interioară. Astfel, ea devine unealtă a uneltelor și armă a armelor.

Cine are norocul să locuiască într-o nișă a unei lumi încă aspre, în care este posibil un proces de dez-înăsprire, de dez-brutalizare, trebuie să privească înfiorat în afară, la lumile obiectivării și ale cruzimilor obiective. Cea mai sensibilă devine percepția acelei stări situate undeva între lumile sociale cu diferite grade de brutalizare și care ar vrea să ajungă din zona puternic obiectivată și înstrăinată în una mai blîndă. Inevitabil, această stare va intra în conflict cu principiul realității, care îi va cere mai multă înăsprire decît se cere în zona mai blîndă. Astfel, se ajunge într-un front orientat împotriva manifestărilor principiului realității, care nu cere de la individ altceva decît sacrificii și înăsprire. Aceasta este dialectica privilegiului. Privilegiatul, care nu este un cinic, trebuie să-și dorească o lume în care avantajele călirii și brutalizării să revină marii majorități a oamenilor. A pune în mișcare principiul realității constituie cea mai profundă determinare a progresivității. Cine cunoaște *la douceur de vivre* va deveni martorul acuzării necesității înăspririlor de orice fel,

care produc și reproduc, iar și iar, noi ființe călite. Astfel, un conservator adevărat se poate recunoaște în primul rînd după faptul că se teme de orice înăsprire a oamenilor și a relațiilor dintre ei. Neoconservatorii de astăzi se tem că putem deveni prea nepregătiți pentru un război atomic. Ei încearcă „un dialog cu tînăra generație", pe care o suspectează că este prea lipsită de vlagă pentru bătăliile de împărțire de mîine.

În coborîșul nostru către straturile cele mai adînci ale principiului realității, descoperim constrîngeri la supunere, la muncă, la schimb sau la înarmare apărute în cadrul societăților sub diferite forme istorice. Însuși schimbul, fluturat pe sub nasul burghezului ca un model al libertății, este mult mai adînc înrădăcinat în constrîngere decît în libertate, și asta din vremuri imemoriale. Cu mult înainte de a pune îndreptățite întrebări privitoare la cinism, în comunitățile arhaice exogame puteam întîlni „folosirea" femeii apte de procreare ca „mijloc de circulație". Principiul echivalenței se instalează în istoria culturală omenească într-un fel care ne atinge la modul șocant: femeile sînt schimbate „ca vitele", ca mijloace de producție: procreatorii în schimbul altor bunuri sau altor vite. Totuși, acest schimb folosește mai puțin sporirii turmelor sau bogățiilor comunității oferind femeia la schimb. Mai important din punct de vedere funcțional este stabilirea de relații de rudenie între diferitele clanuri. Încă în prima formă de „economie" se manifestă o „politică" a supraviețuirii și a satisfacerii intereselor. Transformarea femeii în obiect de schimb presupune o „economie" *politică* embrională – dacă vreți, o politică externă tribală. Anticipînd orice formă de evlauare, comunitățile arhaice stabileau astfel prețul condițiilor supraviețuirii lor.

Din punct de vedere istoric, modernitatea se distinge, printre altele, și prin faptul că, în ceea ce o privește, devine tot mai puțin limpede cum își pot stabili societățile ei prețurile supraviețuirii într-un mod cît mai rezonabil. „Asprimile" pe care, în scopul autoconservării, sînt astăzi dispuse să le îndure dobîndesc, între timp, o dinamică proprie, care lucrează mai degrabă în favoarea autodistrugerii decît a securității. Cum se face? Avem de diagnosticat o degenerare a principiului realității în lumea modernă. Încă nu s-a reușit crearea unei noi modalități prin care societățile, la pretențiile actuale, să pună pe picioare o economie a supraviețuirii. Căci nu numai era schimbului de femei a apus de mult, dar și această economie a supraviețuirii, care i-a urmat, se apropie tot mai mult de marginile sale. O numesc economie a epocii militariste. (Corespunde „societăților structurate pe clase", prezente în modul marxist de abordare a istoriei; punctul de vedere este însă unul diferit.) Aceasta se caracterizează prin faptul că, grație unor enorme porții de plusvaloare, provenite din munca sclavului, șerbului, salariatului sau din impozite, se întreține o aristocrație militară și, ca atare, armate imobile care, în

sensul clasic al cuvîntului, reprezintă grupuri sociale *parazitare*, avînd totuşi sarcina de a asigura spaţiul vital al întregii comunităţi din care fac parte. Ultimele milenii aparţin interacţiunilor parazitismelor militare concurente. În această economie se stabileşte un nou preţ al supravieţuirii: supravieţuirea întregului se plăteşte cu supunerea maselor unor structuri politico-militare şi cu predispoziţia popoarelor de a accepta furtul plusvalorii şi oprimarea prin taxe, mijlocul prin care „realitatea aspră" îşi comunică intenţiile popoarelor. Violenţa războaielor se traduce printr-un realism ce recunoaşte realitatea războiului ca „violenţă superioară". Necesitatea de a „gîndi războiul" a constituit în ultimele milenii miezul unui inevitabil şi tragic pozitivism. Acesta ştie, înaintea oricărei filosofii, că, întîi şi întîi, lumea nu trebuie nici interpretată, nici schimbată – trebuie *suportată*. Războiul este coloana vertebrală a principiului tradiţional al realităţii. Cu toate repercusiunile sale asupra construirii instituţiilor sociale, el reprezintă nucleul celei mai profunde şi mai amare experienţe a vieţii societăţii divizate în clase. O societate fără putere defensivă era, în epoca satelor feudale şi naţionale, o societate condamnată fie la dispariţie, fie la înrobire. Nici una dintre grupările cu putere istorică nu a putut supravieţui în lumea noastră fără o „platoşă" militară.

Trecerea directă a plusvalorii în straturile militar aristocratice („clasele dominante") este caracteristică societăţilor feudale. Lumea modernă însă, care s-a dezvoltat din revoluţia burgheză împotriva feudalismului, nu a putut pune capăt *în mod decisiv* acestui transfer al plusvalorii. Tot ce s-a reuşit pînă acum reprezintă o transformare a trecerii acesteia din una directă în una indirectă. În locul exploatării directe a poporului de şi prin straturi sociale nobiliare, precum şi de către soldaţii acestora, armatele populare moderne conţin în special trupe formate din soldaţi profesionişti, finanţate pe bază de impozite. Dar tocmai prin asta statul, ca purtător al „platoşei" militare, îşi duce tot mai mult misiunea socială *ad absurdum*. Căci în epoca războiului total, a „obligativităţii defensive" generale şi a strategiei nucleare, maşinăriile militare ale marilor state nu mai constituie mijloace de protecţie a societăţii, devenind, cu fiecare zi, cea mai mare primejdie a supravieţuirii. De cînd a devenit posibil ca, prin bombardamente de mare întindere, să distrugi naţiuni în totalitatea lor, nemaifăcînd distincţie între inamicul combatant şi cel necombatant (adică între armată şi populaţia „civilă"), statele moderne, democrate sau socialiste, se joacă cu vieţile populaţiilor lor într-o manieră în care nici un sistem feudal, oricît de draconic ar fi fost el, nu ar fi putut-o face.

Dacă cedarea plusvalorii populaţiei muncitoare către aparatele politico-militare ar constitui într-adevăr preţul pe care trebuie să-l plătim pentru supravieţuirea noastră, atunci el ar trebui oferit şi

astăzi, strîngînd amenințător din dinți. În realitate însă, acest lucru nu funcționează. Cantități uriașe de plusvaloare sînt pompate în structurile politico-militare, care se adîncesc tot mai mult și se neoprit în amenințare reciprocă. De aceea, fie că ne place sau nu, a munci înseamnă astăzi a alimenta un sistem care, în timp, nu va deveni niciodată sistemul supraviețuirii noastre. Noi nu mai plătim de mult un preț al supraviețuirii, ci producem plusvaloare în beneficiul unei mașini a sinuciderii. Eu văd aici un dezastru al conceptului tradițional de realitate și raționalitate; acestuia îi răspunde, pe mii de voci, iraționalismul tot mai răspîndit în rîndul suprastructurii occidentale. Iraționalitatea la nivelul întregii societăți a atins un grad care nu numai că lasă cu mult în urma sa forța de luminare a inteligențelor individuale, dar invocă problema dacă centrele executive ale acestei lumi mai sînt în stare să producă suficientă energie rațională pentru a putea suprima iraționalitatea care lucrează în chiar miezul lor. Tot ceea ce astăzi ar putea dezlega nodul face parte din nodul însuși. Ceea ce astăzi se numește raționalitate este, pînă în cele mai profunde straturi, compromisă prin faptul că se recomandă a fi forma de gîndire a unui principiu al conservării sălbăticit.

Destinul ultimului mare efort – mediatizat drept rațional – de a penetra straturile profunde ale iraționalității sociale este consternant. O dată cu încercarea de a descîlci contradicțiile sistemului capitalist cu ajutorul *dialecticii* marxiste, nodul nu numai că nu s-a desfăcut, dar s-a strîns pînă la absurditate totală. (Vezi „Marele Inchizitor...", vol I, pp. 218-233; „Cinismele cardinale 2", pp. 22-45; „Metapolemica...", pp. 173-187.) În clinciul marilor puteri, fracțiunea marxistă, care se lăuda că va „rezolva" problemele capitalismului, a devenit probabil soluția cea mai lipsită de speranță. Dacă e să căutăm motive pentru asta, atunci se va vedea cît de relativă și de iluzorie s-a dovedit a fi dimensiunea moralizatoare a teoriei plusvalorii în raport cu cea analitică. Căci ceea ce ea a numit „perfidia obiectivă" a furtului de timp capitalist în dauna maselor muncitoare reprezintă, în același timp, o descriere a ceva ce se întîmplă în *toate* societățile înzestrate cu suprastructuri politico-militare, chiar dacă se jură de trei ori că sînt socialiste. Canalizarea plusvalorii se perpetuează mai cu sîrg în cazul înarmării făcute în condițiile unei etatizări totale a producției – așa cum o demonstrează exemplul rusesc.

Nu se bazează oare teoriile revoluționare marxiste pe o tragică și greșită interpretare a ideii de plusvaloare? Atît în sens strategic, cît și rațional, aceasta a reprezentat încercarea de a formula o limbă obiectivă, adică una cantitativă, în care să se dezbată o relație moral-socială (exploatarea). Ea dorește să dezvolte la modul calculațional conceptul de exploatare, pentru a demonstra că această exploatare nu se poate perpetua la nesfîrșit. Dar problema exploatării *nu* se întemeiează esențial pe domeniul judecăților cantitative. Cine vrea

să „calculeze" așteptările oamenilor? Nu există matematică cu ajutorul căreia să se poată calcula cît de mult se poate întinde firul răbdării și, de asemenea, nu există o aritmetică a conștiinței de sine. De secole, datorită diverselor privațiuni și a unei educații resignative, oamenii din societățile militariste și divizate în clase au fost puși în situația de a ceda tot mai mult din plusvaloare în beneficul claselor stăpînitoare – iar situația lor, în vastele teritorii agrare ale Rusiei, este aproape identică cu aceea a sclavilor și a felahilor. Or, această situație necesită mai puțin o teorie a plusvalorii, cît o analiză a „servituții benevole". Problema exploatării are mai degrabă tangențe cu psihologia politică decît cu economia politică. Resemnarea este mai puternică decît revoluția. Ceea ce ar mai fi de spus despre oropsiții cîmpiilor ruseşti nu-i aparține lui Lenin, ci lui Flaubert: „Resemnarea este cea mai rea dintre toate virtuțile"

Avînd în vedere că principiul realității și, o dată cu el, întreaga raționalitate a calculelor autoconservării de pînă acum încep, chiar sub ochii noștri, să fie tot mai mult concepute ca intrînd într-o stare de dizolvare, se pune problema dacă resursele spirituale ale societății noastre sînt suficiente pentru a ridica un nou principu al realității transmilitare și postindustriale. Armele atomico-bacteriologico-chimice (ABC) și întregul sistem de amenințare bazat pe rachete nu reprezintă altceva decît excrescențe ale unui proces istoric mondial de brutalizare, în care culturile imperial-polemice și-au reprezentat ființa în chip tehnic. Realismul lui *overkill*, care stă la baza interacțiunii dintre marile puteri, nu poate deveni, în timp, decît principiul realității psihopaților politizanți[1]. Epoca rațiunii conservării militare, cu toate principiile sale consecvente, se îndreaptă spre un sfîrșit fatal.

Dar oare problema „cine moare?" nu capătă deja cu o nouă rațiune? Dacă, în mare, supraviețuirea nu poate fi nicicum guvernată pe viitor de legea sistemelor de brutalizare războinice și de exploatare, nu se conturează oare deja un nou principiu al realității? Situația mondială însăși ne plasează supraviețuirea sub semnul unei noi rațiuni. Nu mai putem plăti prețul supraviețuirii în termenii principiului polemic al realității. Principiul autoconservării este înțeles în relație cu o răsturnare istorică mondială, care conduce și reduce toate înăspririle și înarmările *ad absurdum*. E vorba despre amurgul idolilor cinismului. Timpul se scurge împotriva subiectelor aspre, a realităților aspre, a politicii aspre și a afacerilor aspre. Culturile care s-au înarmat nuclear au ajuns victimele *feedback*-ului înarmării lor. Cine controlează fisiunea nucleară nu poate să nu aibă sub control și scindarea omenirii, sistematica brutalizare prin plasarea în două

1. Vezi „Meditație asupra bombelor" (vol. I, pp. 160-165), „Cinismele cardinale 1" (pp. 10-22), „Spionarea naturii, logica artileriei, metalurgia politică" (pp. 153-160).

tabere inamice. De aceea am considerat bomba atomică un Buddha al civilizației noastre. Ea ne privește indiferent-suverană, garant al unor iluminări negative. Prin ea, maximul ontologic al defensivității noastre a dobîndit o reprezentare pe cale tehnică. Ea întrupează o extremă, adică pînă unde s-a putut dezvolta subiectivismul nostru armat, rațiunea noastră a brutalității. Dacă nu vom învăța nimic de aici, adică să creăm, cu ajutorul unui nou principiu al realității și al rațională, stări de fapt mai blînde, mai neaspre, atunci cele tari se vor ocupa probabil, în cele ce urmează, de dispariția noastră.

III. Secțiunea logică

A. Empiria neagră – Luminile ca organizare a cunoașterii polemice

„Poate adevărul este ca o femeie care are motive să nu-și lase la vedere motivele?"

Friedrich Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft* (*Știința voioasă*)

„Un spion la locul potrivit face cît douăzeci de mii de oameni pe cîmpul de luptă."

Napoleon Bonaparte

„Agenții trebuie să fie niște intelectuali; ei nu trebuie să se teamă, în momentele de cumpănă, de sacrificiul suprem."

Directiva nr. 185796 a serviciului de știri sovietic, *apud* B. Newman, *Spione. Gestern, heute, morgen*, Stuttgart, 1952

Lumini? OK. Știință? Cercetare? Bine, bine, dar cine îl luminează pe cel care luminează? Cine cercetează cercetarea, cine aplică științei știința? Ce se urmărește prin asta – *mai multă* lumină, știință, cercetare, sau mai puțină, sau un alt mod de a le practica? Este acesta un apel adresat filosofiei? Metaștiinței? Rațiunii umane sănătoase? Moralei? Eu pledez pentru o continuare a căii fenomenologice. Întrebăm: Cine se interesează și pentru ce? Ce forme de cunoaștere și ce științe iau naștere datorită acestor interese? Cine vrea să știe ce? De ce? Ce îți alimentează curiozitatea? – căci, luat ca atare, *homo sapiens* este înzestrat de la natură cu setea de cunoaștere, pofta de experimentare, accesele de curiozitate, așa încît ceea ce mai trebuie întrebat este: De ce tocmai această curiozitate și această voință de a ști? Dacă în critica ideologică întrebăm întotdeauna: Cine vorbește? (pentru a-i reduce cuvintele la poziția sa socială), atunci în critica luministă vom întreba: Cine caută? Cine cercetează? Cine luptă?

Astfel ia naștere un teritoriu destul de straniu de înrudiri – un clan ciudat de curioși, descoperitori de cunoștințe și noutăți. Din acest punct de vedere, filosoful și spionul, polițistul și jurnalistul, detectivul și psihologul, istoricul și moralistul se prezintă ca odrasle

ale aceleiași mari – chiar dacă scindate – familii. Toți aceștia par a reprezenta tot atîtea culori formînd spectrul cunoașterii luminatoare. Curiozitatea pe temeiurile curiozității caută – chiar și ea caută! – clarificări ale clarificărilor, luminări ale luminărilor și, ca atare, trebuie să se lase chestionată cu privire la motivele curiozității sale. Înclinații antiluministe? Reacțiune? Disconfort în fața luminii? Vrem să știm ce-i cu această voință de a ști? Există prea multă „cunoaștere", despre care, din diverse motive, ne-am fi dorit să nu o fi aflat niciodată și să nu beneficiem de „luminarea" ei. Printre aceste cunoștințe există suficient de multe care să-ți stîrnească teama. Căci, dacă cunoașterea înseamnă putere, atunci astăzi ne întîlnim cu o ciudățenie de odinioară, puterea ascunsă sub forma cunoștințelor, a transparenței și a relațiilor. Dacă, odinioară, Luminile – cu tot ce înseamnă ele – serveau la diminuarea fricii printr-un spor de cunoaștere, astăzi s-a atins un punct în care acestea contribuie la ceea ce înainte ar fi trebuit să tempereze: sporirea fricii. Necunoscutul ce trebuie îndepărtat renaște din însuși mijlocul de protecție.

Luminile se dezvoltă sub forma unui exercițiu de neîncredere de dimensiuni epocale. Raționalismul și neîncrederea sînt impulsuri înfrățite, ambele în strînsă legătură cu dinamica socială a burgheziei în ascensiune și a statului modern. În lupta dintre diversele subiecte și state, inamice sau concurente, pentru conservare și hegemonie se evidențiază o nouă formă de realism – unul îngrijorat să nu devină victimă a păcălelii sau a violenței. Tot ceea ce ni se „pare" poate fi doar o manevră abracadabrantă a unui inamic malefic și violent. Descartes coboară cu demonstrația îndoielii pînă la monstruoasa idee că întreaga lume a fenomenelor nu este altceva decît o operă de înșelare a noastră, semnată de un *genius malignus*. Nașterea punctului de vedere luminist, scrutător asupra realității nu se poate concepe în afara unei temperări a relației intelectuale dintre eu și lume, fără o îmbibare cu suspiciune și teamă a conservării, a rădăcinilor celor mai adînci ale voinței moderne de a ști. O copleșitoare grijă privitoare la certitudine și o la fel de irezistibilă așteptare a înșelării mînă înainte teoria cunoașterii, pentru a căuta cu orice preț izvoare sigure și inatacabile ale certitudinii – de parcă miza ar fi aceea de a îndepărta o îndoială care ar putea distruge lumea. În esența lor, Luminile conțin un realism polemic ce declară război aparențelor: nu mai funcționează decît adevărurile și realitățile *nude*. Căci inducerea în eroare reprezintă în ochii lor o manevră rafinată, dar totuși comprehensibilă și dejucabilă. *Verum et fictum convertuntur*. Inducerile în eroare sînt sesizabile pentru că sînt „de-ale casei". Ceea ce se înțelege de la sine în această lume sînt manipularea, amenințarea, primejdia și nu transparența, oferta, securitatea. În posesia adevărului nu ajungi așa, „pur și simplu", ci doar după un al doilea asalt, ca produs al criticii, care distruge ceea ce părea că este ceea ce este. Adevărul nu

„se descoperă" inofensiv, fără luptă, ci se savurează ca o victorie asupra a ceea ce a fost înainte, adică ceea ce l-a disimulat și i s-a și opus. Dacă o scrutăm cu o privire cercetător-neîncrezătoare, vedem că lumea plesnește la cusături de atîtea probleme, pericole, induceri în eroare și prăbușiri. În universul științei moderne au mai mare greutate culisele, fundurile duble, panoramările, falsele imagini, falsele terenuri minate, sentimentele refulate, motivele ascunse, corpurile mascate – fenomene care îngreunează accesul la „realitatea însăși", mai ales pentru că aceasta se formează în virtutea unor manevre și semne echivoce, realizate și gîndite tot mai complex. Acest lucru constrînge mai ales la separarea dintre ceea ce se vede și ceea ce este ascuns. Sînt păcălit, deci exist; eu demasc astfel de manipulări, manipulez la rîndul meu, deci supraviețuiesc. Cartezianul *cogito, ergo sum* se poate traduce și astfel.

În mare, am urmat calea cinismelor cardinale, pentru a trata, în șase mari etape, manifestările și dimensiunile esențiale ale „Lu..i-nilor" ca empirie polemică: război și spionaj; poliție și luminare în lupta de clasă; sexualitate și ură de sine; medicină și semiolectura bolii; moarte și metafizică; știință a naturii și tehnică militară. Nu întîmplător această fenomenologie polemică se înscrie într-un cerc, de la știința războiului pînă la știința naturii despre armă; ceea ce pregătim aici este „polemica transcendentală" a următoarei secțiuni; aceasta descrie cum, în spatele unor curiozități acționează porniri războinice care direcționează „interesele cunoașterii". În termenii acestei fenomenologii, vom realiza mișcările caracteristice de tatonare ale unei „modernități depline", care învață să pună la îndoială productivitatea îndoielii carteziene și să nu se încreadă în excesele neîncrederii luministe.

1. Ştiinţa războiului şi spionajul

„...În schimb, el l-a trimis în mai 1869 pe omul său de încredere, Theo von Bernardi, istoric şi economist, la Madrid, individ pe care, sub această acoperire ştiinţifică, Bismarck şi Moltke l-au folosit de mai multe ori în misiuni secrete... O astfel de treabă necesita însă deprinderi în ale observaţiei, cunoaşterii oamenilor, conversaţiei şi prefăcătoriei; cu alte cuvinte, vicleniе şi rafinament..."

Wilhelm J.C.E. Stieber, *Spion des Kanzlers*, München, 1981

Pentru fiecare senior al războiului prima întrebare este: Ce face inamicul? Ce pune el la cale? În ce stare se află? Cum ne putem informa? O comunicare directă nu este cu putinţă. Să-l întrebi chiar pe duşman e imposibil sau cel puţin lipsit de sens, căci răspunsurile sale vor fi mereu derutante.

„Din această cauză avem nevoie de un serviciu special de informaţii, al cărui şef să fie un om extraordinar de inteligent, dar nu neapărat şi un luptător. El trebuie să gîndească limpede, pentru a distinge esenţialul de marea masă a contingenţelor, care sînt foarte multe atunci cînd e vorba de problemele inamicului."[1]

O dată creată o stare conflictuală, este adoptată *a priori* probabilitatea, ba chiar conştiinţa faptului că ai putea fi indus în eroare. Inamicul se va arăta mai puternic sau mai slab decît este, tocmai pentru a încuraja sau a provoca. Va lua poziţii derutante, pentru ca apoi să atace pe neaşteptate. Astfel, raţiunii supravieţuirii fiecărei părţi îi corespunde o diadă rivală ce urmăreşte ca, prin spionaj, să descopere manevrele de derutare ale adversarului, pentru a le dejuca apelînd la manevre de contra-derutare şi măsuri operative. De aceea,

1. Bernard Law Viscount Montgomery of Alamein, *Weltgeschichte der Schlachten und Kriegszüge* (*Istoria mondială a bătăliilor şi campaniilor militare*), vol. I, München, 1975, p. 17. Descoperim şi aici o schiţă a tacticii transpunerii, practicată de oamenii de arme: „Un comandant trebuie să se pună în pielea adversarului său ori cel puţin să încerce să facă asta. Din acest motiv, în timpul luptelor împotriva lui Hitler am ţinut mereu în vehiculul meu de comandă o fotografie a sa. I-am studiat în permanenţă chipul şi am încercat să-mi imaginez cum va reacţiona el la mişcările pe care intenţionam să le pun în aplicare. În mod ciudat, toate acestea s-au dovedit a fi folositoare"

spionajul este aşezat la loc de frunte între ştiinţele supravieţuirii. De aici se poate înţelege foarte limpede ce îşi doreşte realismul polemic „luminist". A lumina prin spionaj înseamnă a-ţi cerceta duşmanul – este o acumulare de cunoştinţe asupra unui obiect de care mă leagă nu o relaţie fructuoasă, nici măcar una de o dezinteresată neutralitate, ci o tensiune directă şi învrăjbitoare, percepută sub formă de ameninţare. Ea alimentează o voinţă de a cunoaşte specială, făcînd apel mai ales la o serie de metode de cercetare „indirecte" şi neobişnuite: deghizarea, tăinuirea, cîştigarea de poziţii de încredere, exploatarea prieteniilor. Spionajul practică arta de a-i face pe ceilalţi să vorbească, filează şi percheziţionează, supraveghează domenii intime, caută punctele sensibile la manipulare şi oprimare, punctele vulnerabile, uşor de rănit, în sistemul inamic. Este mereu gata să asculte orice confesiune venită din cealaltă parte a frontului. Toate acestea ţin de metodologia spionului. În faţa unei realităţi inamice, adică în faţa duşmanului numit realitate, spionul (adică „subiectul cunoaşterii") apare mereu purtînd o mască.

Se poate constata imediat felul în care, în termeni de spionaj, concepţia luministă asupra „adevărului" se distanţează de cea a ştiinţei şi, mai ales, de cea a filosofiei. Căci adevărurile pe care spionul le adună se dovedesc încă de la început a fi pasional „interesate" şi particulare. Războiul puterilor, războiul minţilor. Tranziţia cunoştinţelor de la subiectul A la subiectul B este deja parte a unei lupte sau a unei înarmări. Această direcţie amorală de cercetare corespunde făţiş dreptului de a pune mîna pe arme, eticii stării excepţionale, care afirmă că totul este permis atunci cînd fiinţa însăşi este în pericol. Pentru o astfel de cunoaştere, marele gest ale dezinteresării, al obiectivităţii contemplative – în care ştiinţa se complace adeseori – nu prezintă nici un interes. Spionul pare să-i fie mai apropiat omului de arme decît cercetătorului sau filosofului. Dacă vrea să ştie ceva, atunci aparenta sa dezinteresare nu este, *în orice caz*, decît o aparenţă: în ce măsură acest lucru este altfel în cazul filosofilor şi al cercetătorilor rămîne de văzut.

Dar care este raportul războinicului şi al filosofului faţă de spion? De regulă, ei îl tratează cu dispreţ, şi asta pentru că munca de cercetare a spionului se loveşte din ambele părţi de normele etice ale profesionalismului. Pe de o parte sînt generalii, care au suportat dintotdeauna cu greu să se ocupe, în profesiunea lor „eroică, dreaptă, bărbătească, vitează", de oameni pe care, prin însăşi profesiunea lor, nu te poţi baza. Pentru spioni funcţionează o altă morală, deşi luptă pe acelaşi front. Eroul nu şi-ar dori să-l aibă drept aliat pe cel corupt – s-ar simţi înjosit. Strategia şi tactica – ce implică, în exerciţiul lor, manevre de derutare şi vicleşuguri – aparţin, la modul ambivalent, părţii eroic-masculine; spion pare însă doar acea persoană isteaţă şi vicleană în sensul rău. El îl *induce în eroare* pe inamic şi nu-i

străpunge frontal linia defensivă. Napoleon a fost totuşi suficient de cinstit să recunoască faptul că în spatele unora dintre răsunătoarele lui victorii nu s-a aflat numai geniul său militar, ci şi diplomatica artă de inducere în eroare a marelui său spion Karl Schulmeister (acesta a jucat un rol esenţial împotriva austriecilor, conducînd la înfrîngerea lor la Ulm şi la Austerlitz). Se spune că generalului von Moltke, vîrful de lance al lui Bismarck, nu i-ar fi plăcut pe spioni în general şi în special pe Wilhelm Stieber, care, din 1863, a fost prim-spion al lui Bismarck (poreclit „Mai-marele Mare al Siguranţei") şi care, sub acoperirea unui birou de ştiri, adică a unei agenţii de presă, a construit reţeaua internaţională a poliţiei secrete prusace. Dacă citeşti memoriile – publicate de curînd – ale lui Stieber, poţi înţelege importanţa reţelelor de informaţii moderne pentru *„Realpolitik"*. Stieber nu numai că i-a ferit pe Bismarck şi pe împăratul Wilhelm I de mai multe atentate, dar, datorită investigaţiilor sale revoluţionare în privinţa armatei austriece, a pus bazele planului militar al „războiului fratricid" din 1866 împotriva Austriei. În sarcina sa au intrat şi pregătirile campaniei germane împotriva Franţei din 1870-1871. Dar cu cît mai multe îi erau meritele – căci s-a dovedit o muncă cu adevărat încununată de succes –, cu atît mai puţin se bucurau ele de aprecierea castei militare prusace. Eroii nu puteau suporta ideea ca etica lor naivă (?), soldăţească să aibă vreo legătură cu amoralismul cumpănit sistematic al spionului-şef[1]. Cu cît misiunea este mai importantă, cu atît este şi obligaţia de a minţi. Poziţia lor era una vădit împotriva realismului machiavelic: „În război, minciuna e demnă de slavă" (*Discorsi*, III, 40).

Cam aceeaşi reacţie o au şi oamenii de ştiinţă sau filosofii, care nu l-ar învrednici pe spion şi fenomenul spionajului nici măcar cu o privire. Căci mîinile acestora sînt murdare, iar gîndirea lor – orientată mult prea înspre interese particulare şi „mărunte". Marii descoperitori ai adevărului fac tot ce le stă în putinţă să nu se asemene spionului; dorinţa lor supremă: să nu aibă de mărturisit nici un „interes" şi să nu funcţioneze ca instrumente de împlinire a nici unui „scop". Dacă adevăratul filosof îl dispreţuieşte deja pe cel care face din ştiinţă un mijloc de trai (vezi prelegerea lui Schiller cu privire la studiul istoriei universale), atunci ce să mai spunem despre spion? Dar cum ar fi dacă spionul s-ar dovedi în realitate o umbră, un dublu întunecat al filosofului luminist?

Cu greu poate fi imaginată, la suprafaţă, o mai mare contradicţie decît cea dintre spion – întru totul „interesat", angajat în serviciul

1. Ceea ce pe Stieber l-a cam atins; memoriile sale conţin o doză semnificativă de justificare, dar şi una de revanşă împotriva adversarilor săi, care „l-au înfierat ca «neliberal, inuman, ba chiar cinic»" (Stieber, *op. cit.*, p. 176).

unui partid, al unei naţiuni, al unei simple părţi a umanităţii – şi un căutător de adevăr, care nu priveşte decît asupra întregului şi afirmă că slujeşte numai binele general al umanităţii, dacă nu cumva chiar „adevărul pur". A trebuit să se ajungă în secolul XX pentru ca ştiinţa şi filosofia Luminilor să devină conştiente de limitarea lor partinică, de judecăţile lor polemice şi pragmatice înguste. În secolul luptei de clasă (al XIX-lea), păstrătorii cunoaşterii înalte au simţit pentru prima dată că pămîntul le fuge de sub picioare: au fost pătrunşi de o cumplită bănuială – anume că ei, oamenii de ştiinţă burghezi, ar putea fi agenţii dominaţiei de clasă burgheze, susţinători legaţi la ochi ai unui sistem politic, producători de adevăruri naiv-idealiste, care servesc doar (sau în cea mai mare măsură) interesele claselor dominante. Atunci cînd, în august 1914, „izbucnea" primul război mondial, mulţi dintre „căutătorii de adevăr" profesionişti şi-au dat jos masca. Voga „ideilor de la 1914" le-a smuls-o de pe faţă, găsindu-i acum pregătiţi să preia conştient rolul de „ideolog" (adică de armurier spiritual) în cadrul bătăliei popoarelor. De neînchipuit rămîn „teoriile" încredinţate tiparului în perioada 1914-1918 – ce cantitate mare de naţionalism şovin putea deveni dintr-o dată „purul adevăr"![1]

În deceniile următoare, oamenii de ştiinţă şi-au mai temperat entuziasmul faţă de adevăr. Între timp, ei au trebuit să experimenteze cronica suspiciune a proximităţii agentului, care face din ei complicii puterii. De atunci, asociaţiile dintre spion şi filosof, dintre agentul secret şi cercetător nu mai par atît de deplasate. În vreme ce ideea de armată a început să se deterioreze, conştiinţa cercetătorilor a început să se pragmatizeze. De acum înainte, cunoaşterea şi interesul sînt legate între ele – doar că interesele trebuie să-şi asume sarcina de a-şi proba legitimitatea. Nietzsche pusese deja sub semnul întrebării orice formă de voinţă de cunoaştere, asimilînd-o voinţei de putere. Cine studiază istoria nu poate trece cu vederea rolul semnificativ jucat de spionaj şi de „luminarea" războinică – războiul cognitiv, războiul psihologic, trădarea, propaganda. Generalul Moshe Dayan a explicat odată, curios de sincer, cum în „războiul de şase zile" agenţiile de ştiri au jucat un rol la fel de important ca şi aviaţia sau diviziile blindate. Tabuul pare încălcat. Nu altfel stau lucrurile cu nenumăraţii oameni de ştiinţă din toată lumea care lucrează – evident, fără nici un scrupul legat de etica profesională – la proiecte militare şi la sporirea potenţialului de distrugere. Ştiinţa însăşi trebuie să-şi cîştige pîinea, iar o parte a ei descoperă războiul ca loc de muncă[2].

1. Vezi lucida polemică a lui Julien Benda în *La trahison des clercs*, 1927.
2. Renunţ aici la distincţiile empiric-esenţiale între diferitele puncte de vedere şi funcţii ale „inteligenţei", „cercetării", „ştiinţei", „filosofiei", „criticii". Reflecţiile mele nu aparţin sociologiei inteligenţei, ci preambulului unei teorii (polemice) a cunoaşterii.

Luminile militare ca provocare a filosoficului? Cum e cu supunerea cunoașterii în fața intereselor și cît de generale și cît de particulare trebuie să fie acestea? Oare fiecare concentrare de „adevăruri", cunoștințe și convingeri este legată de subiecte defensiv-agresive (aici state)? Desigur, spionajul este cel mai depărtat de iluzia interesului „general", păstrînd esențialmente confidențialitatea rezultatelor. Oamenii de știință sînt categoric dornici să se manifeste public, și unele metateorii realizează chiar o relație fundamentală între generalitate, adevăr și facerea publică a opiniilor. În timp ce știința se fălește cu generalitatea, serviciile secrete știu prea bine că o „cunoștință" are valoare numai atîta timp cît toată lumea crede că aceasta e cunoscută tuturor.

De aici înainte iese la iveală legătura dintre teoria cunoașterii și serviciul de spionaj: ambele împrumută atitudini „obiective" față de obiectul cunoașterii, care însă nu pot fi înțelese fără realitatea poziției de adversitate față de obiect. Ambelor le este de mare importanță să distingă ceea ce se vede de ceea ce este ascuns. Ambele cunosc teama că peste tot te pîndește eroarea și iluzia. În ambele, eroarea rivalizează cu bănuiala. A avea un dușman înseamnă a defini un obiect al cunoașterii (reciproca acestei afirmații este doar parțial valabilă). Războiul canalizează curiozitatea pe calea polemicului și așază un semn de egalitate între ceea ce este necunoscut și ceea ce este inamic, cu tot pericolul pe care îl reprezintă acest gest. A-l recunoaște pe inamic constituie deja jumătate din „ținerea în șah". Din această adversitate se creează noi zone ale curiozității, noi domenii de cercetare și interese ale cunoașterii: trasul cu ochiul prin gaura cheii, înspre realitatea nudă. Fără adversitate și fără camuflările pe care aceasta le implică nu există nici mari dezvăluiri; fără tulburare nu există adevăr nud. Goana „Luminilor" după adevăruri dezvăluite se supune unui principiu dialectic: abia în urma unei „acoperiri" polemice specifice ia naștere spațiul „de după" – *„realitățile nude"*. Nudul este ceea ce a fost înainte ascuns: dușmanul, urmărit în intimitatea sa; puterea ascunsă dezvăluită sub forma unei conspirații; femeia goală, organele genitale expuse privirilor; confesiunile amoralilor; adevăratele intenții, motivele reale, cifrele crude, inalienabilele unități de măsură. Cine luminează nu se bazează pe ceea ce „se spune"; adevărurile nude vor spune mereu altfel decît „s-a spus". Dușmanul se află peste tot: *forțe ale naturii* – prea puternice sau prea periculoase ca să ne putem încrede în ele; *rivali* – care nu vor cunoaște mila și care ne privesc deja ca pe niște cadavre peste care, hotărîți să „supraviețuiască", sînt dispuși, la nevoie, să treacă; *tradiții* – care ne încețoșează gîndirea, lăsîndu-ne „să credem", nepermițîndu-ne să știm ce „se petrece" cu adevărat.

Dacă tăinuirea constituie o caracteristică evidentă în teoria cunoașterii și a serviciilor de spionaj, atunci ceea ce se întrezărește reprezintă

o bifurcare a Luminilor în două direcții: una naivă, cealaltă conștientă; una credulă, cealaltă rafinată. Naivii pleacă de la ideea că ei nu sînt *a priori* dușmanii nimănui, nelăsîndu-se deloc influențați să devină inamicii cuiva. Dacă asemenea luminiști „află ceva", asta înseamnă automat că vor face cunoscut tuturor acel ceva. Formele reflectate ale luminării (de exemplu, cele ale vechii francmasonerii) s-au perceput pe sine dintotdeauna altfel în această chestiune: au acceptat realitățile adversității (chiar dacă mereu relative) și au lucrat în permanență cu conștiința obligației păstrării secretului; ele au tolerat necesitatea de a gîndi în logica războiului în cazul unor conflicte interminabile. Ei știau că cunoașterea se mînuiește ca o armă, mai ales una secretă. Celălalt nu trebuie să știe ceea ce știm noi. Pe spion îl caracterizează faptul că își sporește cunoașterea fără să lase să se știe că știe ce știe. De aici, adeseori, fascinantul și romanescul joc al măștilor spionajului. Agenții sînt antrenați să vadă fără a fi, la rîndul lor, văzuți, să cunoască fără să fie recunoscuți. Wilhelm Stieber nu s-a dovedit a fi numai un viclean organizator, ci și un actor de talent – care l-a vizitat chiar și pe Karl Marx, în exilul său londonez, pentru a juca în fața lui rolul unui medic refugiat din Germania, datorită atitudinii sale revoluționare; în memoriile sale, Stieber notează malițios că domnul Marx nu s-a interesat o dată de destinele revoluției și de situația ei în Germania, ci i-a cerut doctorului Schmidt o rețetă pentru hemoroizi[1]. Stieber și-a făcut apariția, în medii dintre cele mai agitate, deghizat în pictor de peisaje, ba chiar și ca telal ambulant, vînzînd obiecte de cult și ilustrate pornografice – ambele constituind un foarte bun mijloc de a cîștiga încrederea soldaților. S-a aflat, de asemenea, cum procedează urmașii lui Stieber în cadrul poliției socialist-prusace de astăzi: și anume, conform învățăturilor psihologice ale lui Casanova, agenții din Germania de Răsărit studiază arta de a trata într-o manieră cît mai delicată nevrozele de sfîrșit de săptămînă ale secretarelor înaltelor oficialități de la Bonn, în așa fel încît să aibă de profitat de aici și serviciul de securitate al Berlinului de Est.

Batem la uși deschise? Opiniei publice germane i-au fost deja aduse la cunoștință, cu siguranță, unele legături dintre știință și spionaj, cel puțin de cînd un anumit mod de a vorbi specific serviciilor secrete a pătruns în limbajul comun. „Cunoștințele" sînt acele informații obținute cu mijloace legale sau ilegale, și care „probează" „împotriva" unei persoane sau a unui grup de persoane. Bănuiala ghidează acumularea de „cunoștințe", constituind procedura de mijlocire. Ceea ce suspiciunea cere cu înfrigurare reprezintă „știința" de a lua „măsuri" la momentul potrivit. Nu ne aflăm aici în fața unui lapsus semantic

1. Stieber a adus importante probe incriminatorii în procesul comuniștilor de la Köln.

sau a unei suprapuneri de concepte. Într-o perspectivă mai largă, acest mod de a vorbi despre „cunoştinţe" este doar unul dintre multele feluri de a exprima legătura *primară* dintre cunoaştere şi interes (polemic). Limba engleză foloseşte aici cuvîntul compact *intelligence*. „Se înţelege prin asta adunarea, evaluarea şi transmiterea de ştiri (informaţii, publice şi accesibile sau secrete) de către anumite birouri (*agencies* sau *services*), servind scopurilor conducerii militare şi politice (comandamentului suprem şi administraţiei)..."[1] Realităţile nude pe care le detectează *intelligence*-ul constituie primul strat solid al unei empirii cinice. Ele trebuie să fie nude pentru a ajuta la menţinerea în vizor a obiectului în termenii periculozităţii sale. Astfel trebuie să se deghizeze subiectele, pentru a spiona obiectele („nude"). Deghizarea subiectului constituie numitorul comun al spionajului şi al filosofiei moderne.

2. Poliţia şi optica luptei de clasă

„Oricum, frumoasă domnişoară, poliţia vrea să ştie totul, în special secretele."

Lessing, *Minna von Barnhelm*

Această observaţie se lasă tălmăcită mai întîi ca o probă ce dovedeşte existenţa unor adversităţi politice, a unor temeri şi lupte interne. Din punct de vedere „psihoistoric", Luminile constituie în bună măsură o istorie a fricii politice şi a derivaţiilor ei afective şi practic-strategice: suspiciune şi neîncredere, control şi subversiune, supraveghere şi tăinuire, criminalizare şi revoltă. Cine cultivă bănuiala poate deveni un receptacul al empiriei negre (în sens multiplu: secrete, polemice, anarhice, orientate spre rău). De partea puternicilor: domnia, administraţia, poliţia, provocarea şi denunţul; de partea criticilor puterii: revoluţionarii, instigatorii, devianţii, „disidenţii". Fiecare parte o priveşte pe cealaltă (în realitate, ele nu sînt doar „părţi", ca şi cum ar fi vorba de o relaţie de simetrie, ci *clase* – sus şi jos, stăpîn şi sclav, stăpînitor şi oprimat; această asimetrie ar avea un cuvînt greu de spus într-o evaluare morală; dar nu despre asta e vorba aici) prin nişte lentile ale suspiciunii. Organele de stat şi reprezentanţii puterilor dominante trag cu ochiul pentru a detecta în rîndul supuşilor lor forţe subversive, opoziţionale, deviante, mînaţi de teama că ar putea lua naştere o „conspiraţie" care să dea glas unei voinţe de schimbare. Pe de altă parte, contraputerile ţin procesul-

1. Max Gunzenhäuser, *Geschichte des geheimen Nachrichtendienstes*, Frankfurt am Main, 1968, p. 11.

-verbal al imoralismului forței dominante, al discreționarității ei, al încălcărilor legii, al actelor de corupție și al decadenței. Datorită factorului de adversitate care, în vremurile de tensiune polemică deschisă, cuprinde inevitabil (mai mult sau mai puțin manifest) fiecare putere, poate lua naștere o curiozitate reciprocă; ambele părți, chiar dacă în mod asimetric, sînt puse în mișcare de o voință de cunoaștere specifică, urmărind demascarea adversarului politic în goliciunea sa.

Olaf Gulbransson, *Russische Geheimpolizei* (*Poliția secretă rusă*), 1909.

Se știe că Ludovic al XIV-lea a întreținut la Versailles o rețea complicată de spionaj de palat, că agenții săi trebuiau să-i aducă la cunoștință fiecare mișcare suspectă, fiecare cuvînt tainic și fiecare gînd nemărturisit – în special informații privind afacerile de la Paris ale mai-marilor imperiului, potențiali rivali și aspiranți la putere. De atunci, deținătorii puterii și-au extins și și-au îmbunătățit sistemele de supraveghere a celorlalți candidați sau părtași la putere. Societățile moderne sînt preschimbate datorită organelor de autosupraveghere. În vremea lui Napoleon I, poliția lui Fouché pusese la punct o arhivă care conținea informații despre toate persoanele cu semnificație politică reală sau virtuală; tentaculele poliției secrete ruseți s-au insinuat nu numai pe întregul teritoriu național, ci și în toate țările în care

locuiau emigranți ruși. Verificările la care sînt supuse persoanele care ocupă funcții publice au devenit un lucru obișnuit. În virtutea principiului autoconservării[1], întregi aparate ale puterii duc lupte grele împotriva subversiunii. „Mă gîndesc în mod clar la «securitatea internă», la protecția statului nostru în fața subversiunii, printre care și destabilizarea cauzată de dușmanii Constituției."[2] Desigur, stilul secretoman al acestui spionaj intern ascunde un potențial paranoid care depinde în mod esențial de o deteriorare a relației reciproce dintre a vedea și a fi văzut. A fi văzut fără să vezi constituie un motiv standard al nebuniei, pe cînd reciproca, a vedea fără să fii văzut, poate conduce la „vederea de fantome"[3].

Autospionajul politic al societăților moderne nu se suprapune exact cu conceptul și cu aria de preocupare a poliției de azi, ci cu aceea a secolelor al XVII-lea și al XVIII-lea (mai amplă în preocupări). Acest lucru are legătură *și* cu transformările strucuturale ale opoziției sociale. O dată cu dispariția absolutismului feudal și cu impunerea partidelor politice, opoziția politică a fost în parte decriminalizată: nu orice adversar sau rival trebuie considerat a fi o amenințare. O dată cu apariția, în secolul al XIX-lea, a sistemului partinic, s-a creat o situație în care „constituțiile" și parlamentele au pus la dispoziția mai multor forțe o scenă pentru autoprezentare. O dată cu instaurarea publică a „opoziției" ca adversar al puterii, mult din ceea ce a însemnat spionajul intern a fost abandonat. În acest sistem, inamicul preia o parte din munca pe care, altfel, cei care ar fi trebuit să o desfășoare erau spionii (asta nu înseamnă că aceștia au fost trecuți în șomaj, ci doar că domeniul secretului a fost puțin deplasat): el trebuie să spună singur ceea ce gîndește, care-i sînt planurile, mijloacele și cît de puternică îi este susținerea. Sistemele parlamentare au avantajul că servesc restrîngerii paranoiei politice, facilitînd un contact zi de zi cu adversarul; integrarea prin munca în comun; cîștigul de încredere prin împărțirea puterii și prin transparență[4]. Bineînțeles că această îngrădire nu funcționează decît parțial, doarece, în cazul unei opoziții legale, problema subminării se deplasează: frica politică se retește în jurul posibilității ca „schimbarea de sistem" să se petreacă cu pași mici și sub scutul legalității sau, mai rău, subteran, în sfera extraparlamentară, în afara opozițiilor oficiale

1. Prin aceasta, ele anticipează etica apelării la orice mijloace, specifică stării excepționale („Ori ei, ori noi"); pentru ele, războiul nu a încetat nici o clipă.
2. Günther Nollau, *Wie sicher ist die Bundesrepublik ?*, München, 1976, p. 9.
3. Stieber menționează de mai multe ori că Bismarck i-ar fi spus: „Vedeți fantome!"
4. De aici ipoteza: sistemele multipartit sînt mai puțin expuse paranoiei decît cele monopartid.

vizibile; de aceea și statele pluripartinice au mult de-a face cu paranoia politică (efectele McCarthy).

Empiria neagră cunoaște însă și perspectiva inversă. Ea își îndreaptă privirea spre mîinile avide și pătate de sînge ale puterii. În virtutea unei suspiciuni adeseori îndreptățite, ea întoarce cu o sută optzeci de grade principiul legitimării. Nu întreabă numai: „Care sînt principiile, care e dreptul de la care se revendică puterea?", ci și: „Care sînt legile pe care puterea le eludează în cadrul exercițiului puterii?"[1]. Motorul acestei curiozități polemice îl constituie o traumă politică: a fi livrat – lipsit de apărare – violenței „legitime", dar brutale, dureroase, oprimante, aparținînd altora: violenței părinților, violenței școlare, violenței politice (militare, polițienești, executive), violenței sexuale. Trauma dă naștere criticismului. Ideea sa apriorică: să nu mai fii lovit niciodată; să nu mai fii nevoit să înduri în tăcere nici o ofensă; să nu mai accepți niciodată ca o putere dominantă să te violenteze. Acest tip de criticism se înrudește, prin originile sale, cu kynismul evreiesc, îndreptat împotriva aroganței însetaților de putere: oricît s-ar lăuda, oricît ar încerca ei să se impună ca forță legitimă, în miezul exercițiului lor al puterii se află în continuare „forța nudă", în parte hibridizată, în parte ipocrită. Această critică tinde să smulgă cu forța puterilor dominante *mărturii* ale violenței și imoralității lor. Ceea ce încearcă ea este o inversare a ideii de poliție și spionaj: o antipoliție, un spionaj social, un spionaj în chiar cușca leului, demascarea lupilor în blană de oaie în beneficiul „celor oropsiți și umiliți" Începînd cu secolul al XVIII-lea, în Europa se face simțit un astfel de curent al empiriei critice îndreptat împotriva puterii, în special sub forma unei supravegheri „literare" a celor puternici. Încă de timpuriu, Luminile au trecut la denunțarea exceselor sexuale ale despoților, a lipsei de scrupule a curtenilor și miniștrilor, care își asigură carierele prin dedicația cu care servesc principiilor deplasate ale plăcerii stăpînilor lor – să ne gîndim doar la cinicul curtean Marinelli din piesa lui Lessing *Emilia Galotti*, o capodoperă a psihologiei politice germane din secolul al XVIII-lea. O astfel de critică produce într-adevăr „adevăr nud", căci ea îi înfățișează pe puternici în oribilitatea, falsitățile, egocentrismul, căldurile, pofta lor de risipă, inconștiența, iraționalitatea, setea de profit, disprețul față de om, duplicitatea... lor. O astfel de poziție luau, în vremurile de demult, kynicii ascetici față de hibriditatea vieții lumești; apoi inteligența burgheză, în fața aristocrației morbide; mai tîrziu, aripa moral-agresivă a mișcării muncitorești, față de „hrăpăreața burghezie imperialistă"; în final, anarhismul și mișcările antiautoritariste în fața statului și a posesiei puterii ca

1. „Dreptul ca ideologie"; critica descoperă violența așezată la originea unor fenomene percepute în termenii ficțiunii libertății: în convenția muncii salariale; în convenția căsătoriei; în „contractul social".

atare. Dinamica acestor impulsuri de cercetare se poate observa încă în cadrul ştiinţelor sociale moderne; cu ajutorul acestora, guvernanţii şi guvernaţii, puterea şi opoziţia se observă reciproc, cu scopul de a-şi obiectiva raţional neîncrederea politică.

3. Sexualitatea: Duşmanul se află înlăuntru – jos

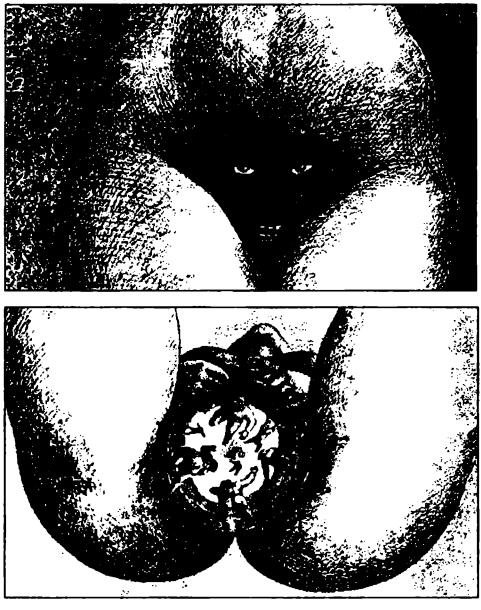
Cînd întîlneşti pentru prima dată cuvîntul „Lumini", impresia este de obicei aceea a unui cuvînt nu tocmai în regulă. Odată, cuiva tot îi va veni ideea că sîntem suficient de maturi ca să „o" aflăm: viaţa se naşte din cordeală. Am spus-o. Am putea-o lua mai pe departe, începînd cu albina şi cu margareta, apoi cu motanul şi pisica, boul şi vaca, tata şi mama, care se iubesc atît de mult. Se tace înainte şi se tace după – dar, între ele, o fantă, iar prin ea, Luminile.

Acolo unde dezvăluirea se produce intensiv, înseamnă că ceva a ars mocnit. „Nud" reprezintă încă un cuvînt ce produce nelinişte sexuală; te gîndeşti la o atmosferă de bordel, la piele şi mister. O „realitate nudă" se aseamănă întotdeauna unei femei dezbrăcate. Nudul constituie o raritate, e dorit, e magnetic, rămînînd o excepţie, o utopie. Vechea economie sexuală se bazează pe jocul învăluire – dezgolire; respingere – tentaţie; a crea o lipsă, clădind astfel o valoare. De aici faptul că istoria relaţiilor sexuale nu reprezintă decît jumătatea mai îngustă din istoria „eroticii"; marea jumătate aparţine istoriei luptelor dintre sexe. De aceea, învăluirea constituie şi ea o mică parte a jocului erotic, cea mai mare parte fiind dedicată constrîngerii, luptei şi oprimării. Nu se poate vorbi realist despre sexualitate fără să discuţi despre înduşmănire şi polemică. Într-o societate ca a noastră, atracţia sexelor pare încă dintru început legată de lupta pentru putere dintre „propriu şi străin"[1], de duelurile pentru a fi sus sau jos, de plata în plăcere în schimbul securităţii, de compromisurile între frică şi devotament. Între timp, cuvintele „relaţie" şi „conflict" au devenit aproape sinonime.

Empiria neagră a sexualităţii îşi percepe obiectele prin gaura cheii, avidă, înfricoşată, îngrijorată. Avînd în vedere că, în mare, realităţile sexuale erau trecute sub tăcere înainte de aşa-numita revoluţie sexuală, fiind considerate periculoase, fiecare referire la ele, voit sau nu, dobîndea un caracter conflictual. Cine căuta experinţă

1. Aceasta este tema predominantă a scrierilor multă vreme ignorate ale elevului lui Freud Otto Gross, scrieri acum accesibile în culegerea: O.G., *Von geschlechtlicher Not zur sozialen Katastrophe, mit einem Textanhang von Franz Jung*, editată de Kurt Kreiler, Frankfurt am Main, 1980, pp. 27 *sqq*. De asemenea, *Über Konflikt und Beziehung, ibidem*, pp. 71 *sqq*.

sexuală era sortit să o facă în termenii unei aventuri militare. Nu întîmplător, tradiţia noastră erotică uzează de o mare cantitate de metafore ale războiului – atac, apărare, asediu, asalt, cucerire, supunere, cedare a fortăreţei etc. Deci corpul sexual nu a reprezentat nicicum o normalitate; fiindu-i dat cu atîta greutate să-şi creeze o şansă şi o fericire, a fost considerat adeseori mai degrabă un blestem şi un lucru nesănătos. Pulsiunea sexuală, inhibată, devine una dintre



Roland Topor, *Vaginuri primejdioase*.

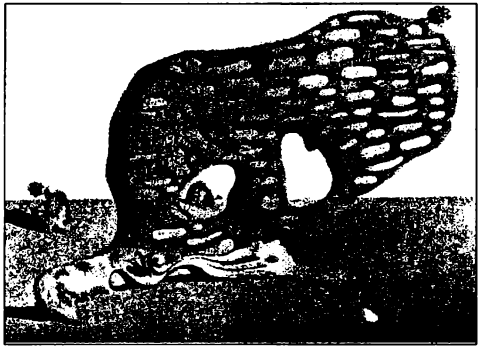
cele mai grave „suferinţe ale cărnii". Astfel, vechea economie sexuală s-a păstrat pînă la pubertate. Căci, într-adevăr, aceasta este perioada în care începe conştientizarea nefericirii de a avea această pulsiune. În acest caz ajuta prea puţin să fii „luminat" – şi nicidecum după schema: răul cel mai mare în timpul cel mai scurt. A fi luminat înseamnă să conştinentizezi esenţialul cu privire la un nou duşman interior. Să ştii cum să reacţionezi la presiunile sale reprezenta imperativul strategic al momentului. Din această perspectivă, sexualitatea devenea o uriaşă zonă a marilor primejdii; e vorba de domeniul

sexual, ca unul în care ți se puteau întîmpla cele mai neplăcute lucruri: catastrofa unei sacini nedorite; ruşinea unei seducții timpurii; suferința bolilor ruşinoase, care te vor roade încet, toată viața; umilința cauzată de o pulsiune prea timpurie, fără speranțe și atît de solitară; riscul de te descoperi pe sine ca monstru, ca reprezentant al unor înclinații homosexuale sau perverse; să nu mai vorbim despre o eventulă alunecare înspre prostituție etc. Toate aceste riscuri s-au făcut simțite la modul amenințător o dată cu maturizarea sexuală. Se înțelege astfel de ce gîndul *prevenției* nu se leagă de la început de procreație, ci de însuși contactul sexual, de însăși experiența erotică; lăsînd la o parte unele subtilități liberale, aceasta rămîne și poziția catolică de astăzi – prevenție prin omisiune. Neexperimentatul, se crede, nu poate fi suficient de maturizat pentru a se putea întîlni cu primejdia erotică. Abia căsnicia produce protecția necesară, prin faptul că dirijează sexualitatea pe o cale sigură, cu toate riscurile pe care ea, la rîndu-i, le implică. În cadrul ei, interzisul devine permis, ruşinea devine datorie, păcatul – o necesitate, teama procreației – fericirea părintească supremă etc.

Nu face obiectul discuției de acum dacă acest regim mai funcționează sau nu. Că sexualitatea este privită întotdeauna, în cadrul civilizației noastre, printr-un vizor în primul rînd pornografic – de parcă ar exista mereu ceva nou de spionat, de descoperit, de dovedit. Nudul devine un simbol al bunului suprem. Imaginile noastre despre lume vuiesc de trupuri goale, care creează, în beneficiul voyeurismului și al senzualității cerebrale ale unei societăți capitaliste înfloritoare a dorinței, medii ale excitației. Nudul, vizibil, dar la distanță, rămîne în această lume în care poți avea „contacte" fără atingere, chintesența obiectului dorinței. Deoarece această societate a mărfurilor nu poate funcționa decît avînd la bază decorporalizarea, apartenenții ei sînt deformați de foamea după imagini ale corpului, avînd la bază propria imagine a corpului. Adeseori ai impresia că aceste imagini se află în căutarea unei contraimagini, care ar completa întregul. Numai în anumite grupuri marginale și în rîndul unei anumite părți a intelighenției mai supraviețuiește acel tip de om conștient de diferența dintre imagini – o cunoaștere care nu arareori se plătește cu indispoziții, depresii și nevroze ale identității.

Nu ar trebui ca, brusc, setea de imagini și empiria sexuală neagră să ia sfîrșit o dată cu îndepărtarea oricăror ascunzișuri și prevenții privitoare la experiența sexuală? În realitate, interdicția și ascunderea reprezintă forțe motrice ale mecanismelor dorinței, care se luptă să ajungă mereu de la dat la dorit. De aceea, nudismul și sexualitatea promiscuă au ambele o componentă cognitivă subversivă. Ele coboară culisele, camuflajul în spatele căruia se ascund dorințele. Acolo unde toată lumea se dezarmează, se dezbracă și se face comodă încă dintru început, fanteziile producătoare de scenarii

ale interdicției, ale întunericului și ale scopurilor nemărturisite funcționează în gol. Experimentarea unui astfel de mers în gol poate genera dacă nu libertatea, cel puțin un plus al posibilităților care să faciliteze alegerea în libertate. Cine prinde urma funcțiilor sale producătoare de dorințe se poate recunoaște în rolul de producător al acestor dorințe; nu obiectele sînt responsabile de poftele noastre, ci dorința este cea care colorează obiectele cu nostalgia sa, de parcă nu ar fi ele însele, ci, în același timp, o alteritate îndepărtată, care cuprinde dorințele.



Salvador Dalí, *Enigma dorinței*, Ma mère, ma mère, ma mère, 1929.

4. Medicina și suspiciunea corporală

Chiar și doctorul – cel puțin cel marcat de medicina științifică modernă – duce o activitate de tip polemic; ceea ce se practică, din punct de vedere pozitiv, ca „știință a vindecării" reprezintă, în perspectivă pragmatică, o *combatere* a bolilor. A vindeca (a întregi) și a combate sînt două aspecte ale aceleiași chestiuni[1]. În timp ce, pentru un voyeur, corpul nud reprezintă imaginea căutată, medicul de astăzi pornește tocmai de la trupul gol, pentru a descoperi în *interiorul* acestuia sursele de pericol. Analogiile dintre diagnoza medicală modernă și tertipurile serviciilor secrete (mergînd pînă la detalii de

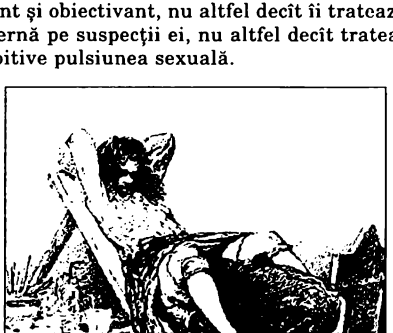
1. Ne-am putea închipui o tipologie medicală ce consideră a fi puternic ireconciliabile următoarele două aspecte: medicina integrativă, care *nu* privește boala ca inamic al bolnavului, și medicina combativă, care se raportează la boală ca la un adversar.

limbă) sar izbitor în ochi; într-o mare măsură, medicul practică un spionaj al corpului. Trupul este purtătorul de secrete, care va sta în umbră pînă cînd se va şti atît de mult despre funcţionarea lui internă, încît se vor putea lua „măsurile" potrivite. Ca şi în diplomaţia secretă, şi în spionaj, şi în medicină se „sondează", se ascultă şi se observă în mod considerabil. În corpul uman sînt „infiltrate" aparate medicale, ca nişte agenţi: sonde, camere de luat vederi, unităţi de legătură, catetere, lămpi şi conectori. Medicul îşi lipeşte urechea de pieptul tău, exact ca agentul de peretele camerei vecine. Îţi sînt monitorizate reflexele, îţi sînt extrase secreţiile (*secrets*); ţi se măsoară tensiunea şi ţi se evaluează productivitatea organelor. Datele cantitative – fie că e vorba de cifre de producţie, forţă combativă, compoziţia urinei sau nivelul glicemiei – sînt judecate, de ambele părţi, pentru „obiectivitatea" lor. Adeseori, atît doctorului, cît şi agentului nu-i rămîne altă cale decît să scormonească excrementele şi gunoaiele[1] – căci, de regulă, cercetările trebuie să se desfăşoare indirect, fără a deranja funcţionarea normală a corpului sau a corporaţiei ţinute sub observaţie. Numai metode complexe şi adeseori suspecte aduc lămuriri cu privire la lucrurile greu de pătruns. În orice caz, noul spionaj al interiorului corpului uman se teme tot mai puţin de abordări directe şi agresive; pe alocuri, graniţa dintre diagnostic şi intervenţie se şterge: substanţe străine sînt introduse în corp. Acestor acte de spionaj şi acestor penetrări ale corpului nu le servesc ca ecluze numai intrările şi ieşirile naturale; adeseori corpul este deschis direct, seiful – spart. Şi, asemenea agenţilor, doctorii pun mult preţ pe încifrarea informaţiilor lor, astfel încît „obiectul" să nu ştie ce se ştie despre el. „Din motive terapeutice", bluful doct şi tăgăduirea bine ticluită separă ştiinţa doctoricească de cea a pacientului. Codarea şi tăinuirea caracterizează stilul agento-medical; ambele exersează practici tip *intelligence* analaoge din punct de vedere formal.

Dacă, pentru medicina de diagnostic, asemănările dintre optica medicală şi cea a serviciilor secrete e destul de vizibilă, analogiile polemice devin şi mai evidente în cazul medicinei operative. Chirurgia are în comun cu arta războiului termenul „operaţie"; în sens invers, termeni precum corp străin, focar, otrăvire, descompunere etc. realizează o punte între medicină şi poliţie. Lupta împotriva criminalităţii foloseşte de mult jargonul medical. Răul – ai cărui adversari sînt deopotrivă medicina, poliţia şi armata – nu apare numai sub diversele forme de manifestare a bolilor, criminalităţii şi ameninţării militare, care pot trece uşor de la o formă la alta. Acest lucru face ca disciplinele polemice „teoretice" – ştiinţele războiului, serviciile secrete,

1. N-a avut oare *coşul de hîrtii* un rol important în demararea afacerii Dreyfus?

poliţiile şi medicina[1] – să fie apropiate în chestiuni legate atît de domeniu, cît şi de metodologie. Toate acestea urmează logica suspiciunii, ajutînd la realizarea unor strategii teoretice şi practice de cunoaştere a inamicului. Chiar şi medicina modernă este, mai mult decît orice alt predecesor al său, o empirie neagră. Ea se întemeiază pe apriorismul că între subiect şi boala sa nu ar putea exista un alt fel de raport decît de adversitate. În consecinţă, „a-l ajuta" pe subiect înseamnă a-l ajuta să-şi înfrîngă agresorul numit boală. În această optică a adversităţii, boala ia cu necesitate forma unei invazii, fiind de la sine înţeles că nu există altă modalitate de acţiune decît cea polemică, defensivă, agresivă şi nu una integratoare sau comprehensivă. Ideea că boala – ca orice formă de adversitate – poate constitui o formă specială de expresie de sine, autentică, a „subiectului" este dintru început şi cu totul exclusă din procedurile medicinei moderne. În practică, este absolut prohibit gîndul că uneori boala constituie o relaţie adevărată şi necesară cu sine însuşi şi, în acelaşi timp, o expresie a propriei existenţe. Boala trebuie gîndită ca alteritate, ca un străin; iar medicina tratează această entitate alteră polemic, izolant şi obiectivant, nu altfel decît îi tratează organele de siguranţă internă pe suspecţii ei, nu altfel decît tratează instanţele morale prohibitive pulsiunea sexuală.



Michael von Zichy (1827-1906).

1. Continuînd analizele lui Foucault, Attali afirmă că o bună perioadă a noii istorii sociale a medicinei, în special aceea a secolelor al XVII-lea şi al XVIII-lea, nu este dominată de medici, ci de poliţişti; o mare parte a suferinţei nu este tratată, ci internată; vezi *L'Ordre cannibale*, Paris, 1979.

Medicina unei societăți latent paranoide își înțelege trupul în termenii riscului subversiunii. Pericolul îmbolnăvirii îl locuiește ca o bombă cu ceas; o bănuim că ar fi prezumtivul viitor ucigaș al persoanei în care este instalată. Corpul este propriul meu atentator. În epoca primului *asepsis*, microbii și virușii au fost ridicați și stilizați, demonic, la rangul de simboluri a tot ceea ce produce răul – pînă într-acolo încît și politicienii și-au identificat inamicii cu acești agenți patogeni (atît retorica fascistă, cît și cea comunistă oferă numeroase exemple: o forfotă de microbi – evreiești, de alte rase, revizioniști, anarhiști, deviaționiști); astăzi, în vremea celui de-al doilea *asepsis*, concepem ca prezumtiv dușman nu numai „corpul străin" (agentul patogen), ci și propriul trup. Dat fiind că *poate fi* bolnav, el constituie copilul-problemă al securității interne. Această bănuială inventează corpul „medicinal" – cu alte cuvinte, corpul cîmp de luptă al medicinei preventive și al celei operative. După unele statistici, cel mai mare număr de intervenții chirurgicale este de departe cel al operațiilor preventive. Suspiciunea, grija pentru securitate conduc la luarea de măsuri a căror inutilitate se diluează în sentimentul de eliberare produs de faptul că lucrul de care ne-am temut nu a mai avut loc. Am putea numi acest procedeu pesimism metodic. Secretul *procedere*-ului său constă în faptul că acesta îți cîntă cu o jumătate de gură marșul funebru, iar cu cealaltă te invită în sala de operații. Ca toate sistemele de securitate, și aceste măsuri trăiesc de pe urma expansiunii sensibilității populației la frică. Dacă e permis să spui că societățile își manifestă sentimentul de viață în medicinele lor, atunci a noastră trădează următorul lucru: viața este prea periculoasă pentru a o trăi, dar și prea scumpă pentru a renunța la ea. Undeva, între scumpete și pericol, căutăm o cale de mijloc cît mai sigură cu putință. Cu cît o viață se asigură mai mult, cu atît ea se și virtualizează, se refuză, se abandonează – devine doar o simplă potențialitate, care nu vrea să prindă rădăcini sau să se realizeze, căci toate acestea nu se pot face fără risc. Medicina preventivă, protetică și sedativă așază o oglindă în fața societății noastre, iar în ea se conturează, în formă modernizată, dar arhaice în efecte, fricile existențiale ale unei civilizații în care fiecare membru al ei trebuie să trăiască cu conștiința clară a posibilității unei morți violente.

Aceste temeri s-au reorganizat o dată cu trecerea în umbră[1] a metafizicii creștine europene. Existența ne este înfățișată în ideologii ale securității și ale sănătății. Avînd în vedere că gîndirea polițienească

1. În discuția nihilistă, care apelează deseori la un vocabular dur, se vorbește despre „implozia" sau „prăbușirea" metafizicii; consider că aceste imagini nu se suprapun – sau, cel puțin, nu se mai suprapun – realității. Metafizicile nu se „prăbușesc", ci se ofilesc, se mucezesc, stagnează, devin plicticoase, răsuflate, neimportante și neverosimile.

şi cea a igienei alunecă una spre cealaltă, şeful serviciului anticriminalistic german, dr. Herold, a declarat, memorabil, că el vede sarcinile poliţiei viitorului ca fiind *„social-sanitare"*[1]. Gîndirea sanitară nu înseamnă altceva decît prevenţie şi pază. Prin urmare, în spatele voinţei luministe de a şti descoperim încă, în forme subtil descătuşate, temeri arhaice de atingere şi dorinţe ale eliminării. Ele conferă disciplinelor polemice energia, ştiinţa şi practica de a înainta spre scopul dorit. Prognoza ştiinţifică şi prevenţia polemică stau deci pe aceeaşi linie. A împiedica, a ocoli, a deconecta, a combate – acestea sînt apriorismele ştiinţei supravegherii polemice. În cadrul acestora, Luminile s-au organizat ca ştiinţă absolut combativă.

A spune acestor lucruri pe nume înseamnă a-ţi asuma sarcina descrierii unei filosofii integraţioniste, adică a trece dincolo de abordarea polemică a acestor discipline şi „ştiinţe" şi a descoperi logica adversităţii. O dată cu această retroversiune, ies la iveală temerile şi încordările ce preced adversitatea şi paza – iată care sînt motivele oarbe ale autoconservării.

5. Nimicul şi metafizica purei autoconservări

Orice adversitate primară porneşte de la diferenţierea radicală a morţii de viaţă. Dat fiind că nici una dintre gîndirile postmetafizice, ştiinţifice moderne nu poate privi moartea ca fiind una *proprie*, iau naştere două eterne poziţii: prima – moartea nu aparţine vieţii, ci i se opune la modul implacabil; ba mai mult, nu există nici o relaţie între moarte, ca totală aneantizare, şi viaţă; a doua – pentru că nu există moarte despre care să pot spune că este „a mea", gîndirea rămîne legată de o singură moarte, concepută şi înţeleasă obiectiv: moartea altuia. Ca atare, avem „a trăi şi a lăsa să moară" (*live and let die*), după cum spune titlul unei poveşti cu James Bond. Conform acestei reguli de fier – cinismul agentului secret savurează libertatea de a o spune cu voce tare –, în funcţie se află apriorismul autoconservării. Dar pentru că subiectul modern nu-şi poate gîndi „propria moarte" şi din alte motive psihologice, ideologice şi metafizice (filosofia lui Heidegger pare în acest sens doar un neputincios corectiv), el intră sub incidenţa tentaţiei de a încerca să o ocolească prin abosolut *toate* mijloacele. Dintr-un anume punct de vedere, toate acestea constituie de fapt eforturi de a nu muri. Ceea ce se poate vedea cu claritate

1. Asemenea idei întîlnim şi la poliţistul-şef al wilhelmismului, Wilhelm Stieber. El a practicat conştient standardizările poliţieneşti, spre exemplu, cu privire la prostituţie, tăinuire etc.

la lucru aici este un instrumentalism total[1]. El circumscrie tot ceea ce nu reprezintă eul, dar vrea să supraviețuiască. Acesta oferă baza tehnico-logică cinismului seniorial modern al „rațiunii instrumentale" (Horkheimer). Dacă, *a priori*, subiectul este acel lucru care nu poate să moară, atunci el transformă lumea în arealul luptelor sale pentru supraviețuire. Cine mă împiedică este dușmanul meu; cine este dușmanul meu trebuie împiedicat să mă împiedice. În ultimă instanță, această voință de apărare înseamnă să fii pregătit să-l elimini pe celălalt, alteritatea. Alternativa „noi sau ei" produce automat răspusul „ei", căci eliminarea lui „el" constituie condiția firească, necesară și suficientă a supraviețuirii mele.

Neputința de a muri supune lumea unei transformări radicale, atît în domeniile sale vizibile, cît și în cele invizibile. Dacă, pe de o parte, ea devine teatrul luptelor omului pentru supraviețuire, pe de altă parte, ea se retrage spre condiția de cauză materială, în spatele căreia nu se mai lasă bănuit decît așa-zisul nimic. Ceea ce mai devreme reprezenta arta preoților, șamanilor și a misticilor – anume arta de a privi înlăuntrul și din lăuntrul lui Dincolo, adică în și din sfera spiritelor, îngerilor, demonilor, puterilor, zeilor – devine acum o știință imposibilă, fie și numai pentru că ne este imposibil să mai adoptăm o atitudine care să se supună ideii unui Dincolo plin de viață[2]. Numai un „eu" care „moare" și care se poate autodepăși, numai un „eu" care se percepe ca existență într-un cosmos metafizic lărgit ar fi în stare să comunice cu „spațiile" și întîmplările de dincolo de moarte, de dincolo de corporalitatea empirică și de raționea cotidiană. Totuși, eul modern al autoconservării, care se realizează pe sine cu ajutorul neîncrederii, criticii, raționalității și a dominației (prin generalitate), se definește dintru început împotriva unui astfel de „tranzit" metafizic, împotriva levitației spirituale, a călătoriilor nocturne, a trecerilor dincolo de granițe. Eul non-metafizic își găsește mulțumirea în a demonstra (kantian) de ce nu putem ști nimic despre asemenea lucruri; pe de altă parte însă, tocmai de aceea el intră într-un accelerat proces de autoexpansiune, pentru că, din cauza acestor tăgăduiri cu privire la univers, el îl înfruntă absolut de unul singur. Abia astfel eul modern al autoconservării și al cunoașterii atinge dimensiunile lumii. Eul și lumea se suprapun ca întindere; acolo unde se afirmă o lume, eului îi revine sarcina de a o ridica la rang de obiect.

Abia în cazul subiectului privat de metafizică diagnoza lui Nietzsche despre „voința de putere" se lasă confirmată – și nu mai devreme.

---

1. Vezi „Galeria cinicilor", capitolele despre Marele Inchizitor al lui Dostoievski (vol. I, pp. 218-233) și impersonalul lui Heidegger (vol. I, pp. 233-250).
2. Avem de ales doar între două tipuri de Dincolo: unul vid (nihilismul) și unul plin (spiritualismul).

Căci subiectul științei moderne este explicit gigantoman – nu în sensul sofisticării sale, nici în cel al supraevaluării individuale, ci în sensul unui proiect colectiv, ontologic real și cu finalitate (tehnică) practică. Ceea ce au scos la iveală oamenii de știință și tehnicienii moderni constituie realizări palpabile ale unor idei care, mai înainte, ar fi trecut drept magice, metafizice sau oculte: zboruri în spațiu, scufundări la mare adîncime, trafic mondial, telecomunicații, roboți, mașini care gîndesc, întinerire, genetică, psiho-farmacologie, energie nucleară, recepționarea de unde provenite din univers etc. Toate acestea își au originile în metafizica timpurie – dar devin realitate numai o dată cu îndepărtarea ultimelor lor caracteristici psihice: conștiința mortalității „mele", care mă pune implacabil în legătură cu ceea ce îmi este ascuns, cu ceea ce este dincolo. Însă în gîndirea modernă, moartea nu reprezintă o poartă spre ceva, ci un colaps: este locul de trecere de la existență la nimic, și nu dintre un aici și un dincolo. O dată cu această devalorizare a morții, tot ce înseamnă non-eu devine o realitate potențial inamică, iar disciplinele polemice au misiunea de a o supune unor controale exigente. Din momentul în care omul a refuzat să se mai privească drept un partener a ceea ce este dincolo, privirea sa asupra lumii a devenit mai întunecată. Tot mai dificil trebuie să-i fi fost orice efort de a-i da *sens* cu propriile sale mijloace – de aici și șocul nihilist, atunci cînd ești dispus să recunoști că nu *există* sens, ci că noi sîntem cei care îl *născocim* și tot noi, cei care îl „consumăm". Cînd lucrurile au ajuns deja atît de departe, tot ce-i mai rămîne înțeleptului de făcut, în mijlocul acestui nonsens, este oarba autoconservare.

Totuși cu asta nu s-a rezolvat mare lucru. În măsura în care se renunța la imaginile tradiționale ale transcendenței, altele noi își făceau apariția în chiar miezul efortului luminist. Apar sute de *surogate de transcendență*, care toate la un loc nu mai ating valoarea spiritismului, despre care Gundolf spunea că „pescuiește în apele de dincolo". Conceptul de „substitut al transcendenței" ar putea întemeia o fenomenologie a modernității și ar putea reordona o sumedenie de fenomene conform unor surprinzătoare relaționări: *inconștientul* ca un dincolo individual și colectiv imanent; *istoria* ca sferă a unor origini întunecate, a viitorului senin, a avuției pierdute sau a realizării promise, ca un ceva care ne conferă identitate și, în același timp, ne-o confiscă; *călătoria în spațiu*, ca o reprezentare psihedelică, infantil-tehnologică și militară; *erotica* – labirintul în care eurile rătăcesc în căutarea unui (unor) *tu* în care și prin care ar putea „muri"; *drogurile* – dinamitarea continuumului banal și călătoria în lumile îndepărtate (exterioare) ale interiorității; *artele* – ca fiind acele discipline cu ajutorul cărora subiectul se poate ridica creativ la nivelul a „ceva ce nu au mai fost încă", reprezentări, fantezii, expresii; *sportul de performanță*, ca încercare de a suspenda

limitele de zi cu zi impuse mișcării corporale și efortului; *turismul* – lărgire a lumi percepute etc.

Pe lîngă aceste metamorfoze ale transcendenței – am putea spune, într-o umanitate lărgită –, în modernitate are loc o răzbunare formală a ocultului. Tocmai pentru că în concepția despre lume a Luminilor fanta către Dincolo lipsește (nu există secrete, ci numai „probleme"; nu există mister, doar „întrebări greșit formulate"), conștiința, ajunsă astfel într-un impas, a început să-și sape mii de tunele prin întunecime. Ocultismul cu față serioasă este un produs tipic al Luminilor, iar reprezentanții săi sînt parodii ale omului de știință, care încearcă, împotriva unei lumi sceptice, să-l apere pe Dincolo, pentru ei o realitate de netăgăduit, înțeleasă cu însăși mijloacele îndoielii științifice, care nu admite decît realități. Desigur, un astfel de procedeu nu poate funcționa, dar faptul că el este încercat dovedește cel puțin o dorință, una poate chiar îndreptățită. Ocultismul reprezintă adeseori o formă refulată și nu foarte suplă de apărare a simțului metafizic împotriva pretențiilor unei ontologii materialiste de culise și a unei reprimări a ideii propriei „morți" în beneficiul unui eu supradilatat și pseudosatisfăcut: metafizica neagră – trafic de frontieră între galaxiile psihice și cele spirituale, empiria neagră dincolo de empirie. Se poate presupune că aceste tendințe neomitice vor lua proporții. De fapt, ele sînt cele care evidențiază astăzi ceea ce tradiția numește Lumini. Luminile trebuie lămurite cu privire la ceea ce le provoacă. „Procesele sale de învățare" sînt urmate, ca o umbră, de catastrofale procese ale uitării[1]. Deoarece Luminismul, cu irezistibila lui forță de penetrație antimetafizică, a condus la o scindare polemică a morții de persoana întîi, ar fi timpul ca astăzi să se studieze la școlile oponenților săi și să învețe ce este în joc cînd cei vii se percep în relație cu niște „puteri" existente dincolo de eul îngust și în același timp gonflat și dornic să domine lumea.

1. Întotdeauna cînd opinăm că am fost puși pe gînduri în fața unor „experiențe noi" descoperim că pe acolo a trecut înainte îndoiala kynică. *Diogenes Laertios* (VI, 7) relatează despre primul kynic, Antistene: „La întrebarea, care ar fi cel mai important lucru de învățat, el răspunse: să preîntîmpinăm *uitarea*".

6. Spionarea naturii, logica artileriei, metalurgia politică

„În privința metalelor, beneficiem de o poziție avantajoasă în Europa, iar prelucrarea lor este la noi o artă ajunsă pe culmile îndemînării. Întîi am transformat fierul în oțel, apoi cuprul în alamă; am învățat apoi să prelucrăm oțelul și am descoperit multe alte științe folositoare, astfel încît meseriașii noștri au devenit dascăli în chimia metalelor prețioase și în exploatările miniere din întreaga lume..."

Gottfried Wilhelm Leibniz, *Ermahnung an die Deutschen, ihren Verstand und ihre Sprache besser zu üben...*

O dată ce în nenumăratele științe – sau, mai bine zis, discipline – ale cunoașterii se descoperă o declarație de inamiciție latentă sau deschisă a celui care cunoaște împotriva obiectelor, conceptele teoriei tradiționale a cunoașterii – *subiectul*, *obiectul* – sînt puse într-o lumină nouă. În unele limbi, „subiect" înseamnă „subordonat" – ca atare, sinonimul lui „supus" (*sujet*, *subject*); în retorică, el reprezintă tema; în limbajul polițienesc, suspectul. Dacă „subiectul" accede în centrul epistemologiei moderne, atunci acest lucru nu reprezintă doar o deplasare în cadrul vocabularului. Ceea ce se ascunde în spatele său constituie o revoluție în toată regula. Subiectivitatea tînjește după suveranitate; supusul vrea să supună ceea ce este în stare să supună. Sîntem martorii unei răsturnări complete, chiar și în ceea ce privește bănuiala: suspectul (subiectul) devine cel care suspectează. Supusul supune lucrurile din jur și le transformă în beneficiul său, esențializîndu-le: „date", realități, date-daturi – ale cui, oare? Ale subiectului care dispune de ele. Datele se pun la îndemîna sa, necerîndu-se nici un fel de plată în schimb. Supusul se transformă în stăpînitor asupra a ceea ce îi este dat.

Această răstunare de situație (sub formă latentă, este relativ veche; în formă manifestă, constituie un fenomen de ultimă oră) devine un apriori al unei polemici transcendentale. Războiul subiectelor, care îl transformă mereu pe celălalt, adversar sau lucru, în obiect, produce nebunia necesară obiectivității polemice a disciplinelor „științifice" și luminatoare. Fiecare lucru care stă *în fața* mea formează o opoziție. Fiecare obiect – luat „în sine" – reprezintă un potențial rebel, un contra-eu sau un mijloc în lupta împotriva mea, în aceeași măsură în care eu însumi aș deveni, în sens filosofic, un rebel împotriva a ceea ce mă reduce la statutul de subiect (a ceea ce mă transformă în

„subiect"). În cadrul voinței cognitive se fac simțite interese care nu se epuizează prin cunoaștere în sine: ele servesc înarmării subiectelor în fața obiectelor. În acest sens, cunoașterea obiectivă are un caracter *armat* (conceptul de „armă" îmi pare de rang mai înalt decît cel de „unealtă"; ca atare, o simplă critică a rațiunii instrumentale nu poate acoperi satisfăcător domeniul polemicului).

Să fie valabile toate acestea și pentru științele-model ale raționalității moderne, adică pentru științele naturii? Se poate afirma oare că aceste științe privesc natura, obiectul lor, într-un mod inamic sau cel puțin neutral-inamic? Căci parcă mai ales aceste științe – și în special cele care studiază fundamentele biologice și fizice ale ființei – sînt cele care dau dovadă de o atitudine relativ „pașnică". Dar aparențele ne cam înșală. E drept că fiecare știință posedă o aripă contemplativă – dar nu aceasta o ajută să zboare. Ceea ce dă naștere acestor științe sînt imperativele practicii – concurența în producție, politica, războiul. Eforturile filosofice ale ecologiei au dovedit că, indiferent cum se înțeleg ele pe sine, științele naturii moderne, ca științe fundamentale ale tehnicii industriale, sînt implicate într-un proces pe care, dacă e să dăm crezare faptelor, nu-l putem desemna altfel decît ca un război de exploatare și de distrugere al civilizației avansate împotriva biosferei. În acest sens, un filosof evreu de limbă germană, Theodor Lessing, a fost de fapt cel a cărui influență – dacă se poate vorbi despre așa ceva – s-a făcut simțită în vremea Republicii de la Weimar. El a pus bazele unei critici ecologico-filosofice a industriei occidentale a jafului[1]. Urmele superanimalului de pradă se lasă observate în chiar teoria cunoașterii: privirea de prădător, survolînd atît materia organică, cît și pe cea anorganică. Astăzi se vede mult mai clar cît de zadarnice sînt încercările științelor naturii de a-și neutraliza contemplativ rezultatele cercetării, de parcă ar fi fost obținute pentru a instaura o *„imagine* a lumii științelor naturii" Prea sînt evidente însă implicațiile politice, economice și militare ale științelor naturii. Ele au reprezentat echipa de spioni pe care civilizația noastră, avidă de noi cuceriri, a trimis-o înainte în lumea închisă a adevărurilor naturii. Ceea ce a descoperit această brigadă de cercetași și agenți secreți constituie tocmai ceea ce amenință în ansamblu obiectul cunoașterii numit natură (tot în ansamblu).

1. Theodor Lessing, *Untergang der Erde am Geist (Europa und Asien)*, Hanovra, 1924, care cuprinde două cărți mai vechi ale autorului: *Europa und Asien* (1914) și *Die verfluchte Kultur* (1921). Aici mai ales capitolul 11: „Pan muribund" Faptul că o carte ca aceasta, în ciuda multelor ciudățenii pe care le include, a fost desconsiderată cu brutalitate ca fiind irațională este unul dintre multele episoade ale îndoielnicei istorii a receptării lui Lessing.

Vorbesc eu oare pur metaforic? Bineînțeles că nu. Vreau să redau, la modul exemplar, caracterul polemic al empiriei științelor naturii în raport cu „obiectul" lor, pămîntul, obiect la care toate aceste științe, chiar și astronomia, fac referire și care reprezintă chintesența „interesului nostru pentru natură". Este relativ ușor de arătat că „științele pămîntului" sînt manipulate de interese polemico-practice. Observarea suprafeței pămîntului, precum și scormonirea măruntaielor acestuia servesc adeseori intereselor militare și politice – astfel, geografia se integrează mai bine domeniului strategiei și științei administrației, iar geologia, domeniului tehnologiei militare.

Prima acumulare semnificativă de cunoștințe geografice are loc în mințile monarhilor, cuceritorilor și strategilor militari – chiar dacă nici unul dintre ei nu este un reprezentant al muncii empirice de „cercetare". Ca subiecte politice ale violenței însă, ei dau dovadă de un interes major în centralizarea geo-cunoașterii altora – fie ei vînători, navigatori, negustori sau filosofi. Unitatea dintre negustor, explorator și spion e arhicunoscută. Chiar la începuturile tradiției geografice europene descoperim un episod plin de semnificații. Se spune despre Anaximandru, filosoful din Milet, că, în jurul anului 5000 î.Hr. (nu cu mult timp înainte de răscoala ioniană și de anii decisivi ai războiului persan), a realizat o „sculptură filosofică" (Nebel): „o tablă omagială (...) care cuprindea tot discul pămînt[ui], toate mările și rîurile" (Herodot). Tiranul din Milet a luat cu sine acest model cu prilejul vizitei sale în Sparta, în dorința de a obține sprijinul militar al orașului-stat peloponeziac. „Abia acea hartă i-a făcut pe spartani să înțeleagă dimensiunile și puterea Imperiului Persan. I-a făcut să se privească din exterior. Devenind conștienți de micimea lor, ei au refuzat să participe la război" (Gerhard Nebel, *Die Geburt der Philosophie*, Stuttgart, 1967, pp. 37-38). Ceea ce se stabilește aici încă din prima clipă este relația dintre geografie și calculul strategic – iar dacă, în acest caz, filosoful este cu un pas înaintea strategului, situația se va schimba curînd; geo-cunoștințele vor constitui proprietatea regilor și a comandanților de oști, dar nu a filosofilor. Itinerarele regale medievale (un fel de cărți de călătorii ale monarhilor) arată cum, în acele timpuri, „eul politic" al unui sistem – mai exact, al conducătorul său – trebuia să se afle, textual, „în căutarea supușilor săi"; în vremurile pre-centraliste, nu toate elementele rispite într-un spațiu politic priveau spre un centru al puterii („capitală", reședință, un palat al absolutismului *à la* Escorial, Luvru sau Versailles); ca element mobil al sistemului, suveranul trebuia să-și impună puterea prin prezența în diversele locuri. Abia o dată cu edificarea de mai tîrziu a unui sistem de reprezentare incluzînd poziții administrative și polițienești devine posibilă forța centralizată stabilă, căci facilitează supravegherea întregului spațiu politic, „teritoriul" de stat,

precum şi luarea de măsuri în cadrul acestuia[1]. Interesul militar-politic consacră un centru de interes, în care se reunesc „cunoştinţe" geografice, etnografice, demografice, formînd un fel de tezaur epistemologic. În fine, geografia modernă atrage sub semnul imperialismului (descoperire, cucerire, misionarism, colonizare, comerţ mondial) interesul general al păturilor educate din cadrul statelor civilizate capitaliste, perpetuînd deci cu atît mai mult vechea perspectivă strategică. În rest, un nou tip de interes cognitiv nu va fi stîrnit decît de o situaţie de conflict armat. În lipsa unei munci prealabile de cercetare, înainte de a-şi debarca trupele în Africa de Nord, marina americană a trebuit să ceară populaţiei civile fotografii, filme de vacanţă sau să valorifice cunoştinţe individuale privitoare la alcătuirea coastei, pentru ca astfel să poată stabili locul propice debarcării[2]. În epoca sateliţilor strategici şi a informaticii militare, asemenea metode arhaice au devenit superflue.

În ceea ce priveşte spionajul în interiorul scoarţei pămînteşti, vîrful de lance al acestuia îl constituie *metalurgia*. În „viscerele pămîntului" zac metalele, adeseori de două ori inaccesibile: o dată din cauza adîncimii la care se găsesc filoanele, iar apoi din pricina compoziţiei rocii care le ascunde. În spatele căutării, exploatării şi succesului acestei materii pretenţioase trebuie să fi existat un uriaş interes, precum şi o formidabilă valoare de întrebuinţare, care compensează truda prelucrării metalului. Metalurgia reprezintă ştiinţa centrală a istoriei războiului; descoperirea bronzului şi a fierului constituie punctul de pornire a unei etape fierbinţi în evoluţia noastră culturală, a avîntului artei războiului şi a înarmării. O dată cu apariţia artileriei, aceasta atinge punctul culminant. În realitate, toate sistemele militare moderne – divizii de tancuri, companii de aviaţie, baze de rachete etc. – nu sînt altceva decît dezvoltări gigantice ale modului de lucru cu metalul şi cu substanţele explozibile al artileriei: sisteme de artilerie înotătoare, zburătoare sau pe roţi[3]. O teorie politică a ştiinţei metalului ar putea releva legătura originară dintre geo-ştiinţă şi polemică. Cunoştinţele despre natură şi cele despre război sînt legate una de alta graţie unui lanţ de interese pragmatice. Înainte de a se putea îndrepta armele de oţel înspre inamic, trebuie să aibă loc o campanie militară împotriva scoarţei pămîntului – o

1. Despre o istorie a ideilor politice, *cf.* Erik Grawert-May, *Zur Geschichte von Polizei- und Liebeskunst. Versuch einer anderen Geschichte des Auges*, Tübingen, 1980.
2. Această anecdotă aparţine preistoriei serviciului modern de informaţii american.
3. *De re metallica* (Georg Agricola cel Bătrîn, 1556) ar reprezenta un titlu pentru o istorie socială şi epistemologică a civilizaţiei metalului – ***res publica***: statul; *res metallica*: războiul.

Proiectile luminescente – Felix Auerbach,
Die Physik im Kriege, Jena, 1916.

procedură complexă, dificilă şi periculoasă. Trebuie să săpăm puţuri, să fărîmiţăm minereul; ceea ce se transportă mai apoi în uzina metalurgică trebuie topit, transformat sub forţa focului într-o substanţă fluidă care se separă, se solidifică într-un nou aliaj, se recoace, se bate pe nicovală, i se dă forma dorită şi se ascute. Numai o puternică voinţă de război poate fi în stare să supună substanţele unor transformări de o atît de mare violenţă, cum este cea a tehnicii turnătorilor şi fierarilor. Prin metalurgie, omul cu gîndul la război porneşte atacul împotriva structurilor originare ale materiei, adăugînd metalului doar ceea ce şi-ar dori ca metalul să-i provoace adversarului său. Dacă „epoca de fier" (Ovidiu) începe cu apariţia războiului – reprezentat prin suliţă şi sabie, adică armele de lovire şi de străpungere din metal –, atunci această perioadă de dinaintea apariţiei armei de foc reprezintă epoca de aur a războiului. O dată cu artileria, în istoria civilizaţiei se produce ceva asmănător unei a doua descoperiri a focului: nu este însă vorba despre focul prometeic, solar de odinioară, ci despre unul modern, subteran şi vulcanic. Descoperirea artileriei corespunde în mare dezvoltării centralismului politic şi perspectivei parţiale de la începutul modernităţii. În primul rînd ea permite o „dominaţie" de la distanţă asupra inamicului, dovedindu-şi astfel înrudirea funcţională cu administraţia modernă şi cu

supravegherea. Proiectilul corespunde privirii suveranului, fiind asemănător rezoluției emise de o putere centralizată[1].

O dată cu revoluția industrială, provenită din regiunile prelucrătoare de metal ale Angliei, metalizarea societății dobîndește noi dimensiuni. În același timp, spionajul aplicat scoarței terestre intră și el în prim-plan. Astfel apar mine uriașe, care se întind pînă în măruntaiele cele mai întunecate ale pămîntului. Minerii devin o armată a spiritelor în cadrul civilizației industriale – exploatatori exploatați; muncitorii din turnătorii intră în rîndul trupelor de elită, conducînd atacul împotriva „zgîrcitei" scoarțe terestre. În fine, economia modernă capitalizează toate bogățiile solului și, după milioane de asalturi, străpungeri și extracții, duce mai departe războiul mineralogic împotriva scoarței terestre, prin arderea comorilor scoase la suprafață sau pentru a le prelucra ca unelte sau sisteme de armament. Zilnic, civilizațiile industriale pronunță condamnări la moarte împotriva a milioane de ființe și milioane de tone de substanță. În cadrul acestora, atitudinea de jaf și dominare a culturilor vestice asupra pămîntului atinge punctul culminant.

Nu trebuie să privim tehnologia nucleară a zilelor noastre ca fiind excepțională. În realitate, ea nu este altceva decît perpetuarea consecventă a agresiunii mineralog-metalurgică asupra structurii existente a materiei, cea mai pură materializare a teoriei polemice. Nu există aici *nici un fel* de discontinuitate. Cadrul polemic-transcendental al tehnicii noastre include atît sabia de bronz, cît și bomba cu neutroni. Desigur, trecerea de la epoca metalului la epoca atomului constituie atingerea unei noi trepte în cadrul structurii polemice, precum și în reordonarea dimensiunilor luptei și ale conservării. Pentru a-și putea întreține războiul împotriva Celuilalt, eurile moderne cercetătoare și ale concurenței se folosesc de cele mai tainice alcătuiri și surse de energie ale materiei; ba mai mult, au trecut dincolo de dinamitarea stărilor naturale ale materiei (a minereului, spre exemplu), precum și de pragul dizolvării structurii intime a materiei, pentru a ajunge undeva în zona luptei cu cele mai misterioase forțe cosmice. Chiar și la nivel nuclear, maltratarea materiei este tot un act de agresiune împotriva dușmanilor – materia radioactivă este privită cu aceeași ostilitate cu care se privesc două societăți rivale (cu ajutorul „relativ autonomei" atitudini intermediare a științei naturii). Prejudiciul pe care, la nevoie, sîntem în stare să-l producem inamicului nostru reprezintă unitatea de măsură a ceea ce vrem să-i furăm naturii, în materie de distrugere. Căci ceea ce i-am sortit dușmanului – macrodistrugere la suprafață prin forță, foc, contaminare sau radiație

1. Se întrevăd legături dintre cele mai interesante între balistică, arta administrației, diplomație, curierat (un strămoș al poștei), tipar – acestea constituie funcții telecauzale, care formează un nou ego.

atomică – trebuie mai întîi produs ca armă. Această încărcătură constituie *solia* noastră – ea îi comunică intenţiile noastre. De aceea putem considera armele ca fiind substitute ale inamicului, prezente în propriile noastre arsenale. Cine *îşi făureşte* o armă îi dă clar de înţeles inamicului său că va fi faţă de el la fel de nemilos pe cît a fost faţă de lemnul din care şi-a făcut măciuca – ori faţă de lingoul de oţel, grenadă sau focos explozibil. Arma reprezintă deja un inamic agresat; este *lucrul-pentru-tine*. Cine se înarmează se află deja în război – care, *de facto*, se perpetuează fără întrerupere, alternînd fazele fierbinţi cu cele reci, ultimele fiind numite în mod eronat „pace". În termenii ciclului polemic, pacea înseamnă vreme a înarmării, adică o reorientare a agresivităţii asupra metalelor; iar războiul constituie prilej de uz şi consum al stocurilor – prin el ne concretizăm armamentul în faţa inamicului.

Pe treapta cea mai înaltă a tehnologiei polemice, procesul nostru de luminare atinge un punct în care îşi ia adio de la o tradiţie metafizică milenară. Opoziţia dintre *res cogitans* şi *res extensa* devine pur şi simplu caducă în secolul ciberneticii. În măsura în care acea *res* (substanţa) care gîndeşte poate fi reprezentată şi produsă în realitate ca maşină, opoziţia cu acea *res* care există în spaţiu (extensiv) dispare. S-au inventat în schimb sisteme de artilerie moderne numite, în jargonul strategic, „arme inteligente" – adică rachete care îndeplinesc, în aer, funcţii clasice ale gîndirii (percepţie, luare de decizii), putînd dovedi astfel un comportament „subiectiv" faţă de ţinta adversă. Existenţa acestor sisteme probează existenţa unui imperativ al exteriorizării specific civilizaţiei noastre: în realitate, noi am devenit subiecte care se percep pe sine ca „obiecte gînditoare", iar locul în care aceste obiecte gînditoare îşi stau faţă în faţă este războiul. Contrastul dintre erou şi arma sa se estompează; giganto-maşinile eurilor autoconservării din cultura noastră defilează cu armele la vedere. Cînd, în ultimă instanţă, piloţii kamikaze au preluat *in persona* funcţiile de dirijare (*res cogitans*), acest impuls al subiectivităţii eroice s-a transmis, sub formă electronică, armelor moderne de astăzi: bombardierul în picaj necesita încă un pilot, care îşi lua conştient în calcul inevitabila moarte, dînd dovadă de o forţă de a muri de o indiscutabilă calitate filosofică antică. În armele inteligente, acest factor uman este definitiv eliminat, făcîndu-se astfel un pas înainte în descompunerea metafizicii în paranoia; „a trăi şi a lăsa să moară" nu constituie numai o deviză a agenţilor secreţi, ci şi un principiu al războiului modern, bazat pe artilerie şi pe dezvoltările ei. O dată cu „arma inteligentă" atingem un punct terminus al *metamorfozei subiectului*, căci ceea ce în vremurile de astăzi poartă numele de subiect reprezintă de fapt acel eu al autoconservării, care se retrage pas cu pas în afara viului, pînă pe piscurile paranoiei. Retragerea, distanţarea, disimularea caracterizează acest tip de subiectivitate.

Artileria nu constituie decît una dintre multele sale manifestări şi, mai ales sub forma muniţiei electronice, inteligente şi atomice, o ultimă dezvoltare a principiului afirmării de sine şi al dominării lumii de la distanţă. Eul modern vrea să se conserve fără a se recunoaşte pe sine în propria-i armă; tocmai de aceea ea trebuie ţinută cît mai departe cu putinţă, iar muniţia inteligentă împlineşte acest deziderat. De cînd a fost inventată, structura sa schizoidă (ca subiect formă statală şi ego polemic al autoconservării) se apropie de desăvîrşire. Următorul mare război va avea drept combatanţi numai nişte schizofreni şi maşinile lor. Homunculi ai statului, administratori-lemuri alienaţi apăsînd butonul roşu care declanşează forţele distructive pentru că „aşa trebuie", roboţi eroici şi maşini infernale gînditoare, toţi aceştia aruncîndu-se unul asupra celuilalt, punînd capăt marelui *experimentum mundi*; omul a fost o eroare. Luminile nu pot face altceva decît să tragă concluziile: omul este de ne-luminat, pentru că *el însuşi* a constituit o falsă premisă a Luminilor. Omul nu-şi ajunge sieşi. El poartă în sine principiul întunecat al disimulării, iar acolo unde eul său îşi face apariţia, el nu poate radia ceea ce au promis toate Luminile: sclipirea raţiunii.

B. Polemica transcendentală

Meditații heraclitiene

„Lupta este mama tuturor lucrurilor."

Heraclit

Prin meditațiile ce urmează, intenționez să produc un fel de schimbare de optică în domeniul pragmatismului critic care domină gnoseologia modernă (Ch.S. Peirce, J. Habermas, K.-O. Apel). Dacă această teorie pragmatică a cunoașterii a avut meritul de a fi evidențiat, plauzibil și fără împrumuturi metafizice, legăturile dintre cunoaștere și interes, teorie și practică, ea rămîne totuși, consider eu, prizoniera unei concepții prea schematice în ceea ce privește acțiunea. Reflecțiile de pînă acum au clarificat, sper, de ce nu poți fi de acord cu o teorie a cunoașterii care ia în considerare, pe de o parte, numai un interes aprioric de tip *muncă*, iar pe de altă parte, un al doilea, de tip *comunicare* (interacțiune). Dimensiunea polemic-strategică prelucrată aici (la fel ca și cea contrarie, erotică și conciliantă) poate fi considerată ca fiind implicită acestei tentative de a fundamenta pragmatismul. Dezavantajul: un deficit în ceea ce privește realismul și concretețea. Polemica transcendentală (la fel ca și erotica, pe care nu o *expun* în această carte) facilitează deschiderea spre noi dimensiuni în rețeaua intereselor „apriorice" gnoseologic directoare și formative. În ceea ce privește războiul, descoperim o combinație a motivelor muncă și interacțiune care, din punct de vedere logic, nu se prea lasă înțeleasă prin eforturile explicative de pînă acum. Consider că gîndirea și acțiunea polemic-strategice, incluse numai marginal în reflecțiile lor de către gînditorii sus-amintiți, creează în realitate o dimensiune care *cuprinde* atît acțiunile muncă și guvernare, cît și pe cea numită „comunicare". Acestea nu sînt analizate nici de teoriile critice mai vechi, nici de cele mai noi. De asemenea, nici una dintre criticile instrumentalismului și nici una dintre rațiunile funcționaliste nu conduc la legătura dintre strategie și cinism, o legătură pe care o considerăm aici a fi specifică modernității.

Munca și interacțiunea sînt impregnate încă de la început de război și eros, dușmănie și împăcare, distrugere și creație. Însă

trebuie să considerăm următoarele ca fiind în interesul muncii şi al interacţiunii: ele beneficiază încă de la început de o „formă teoretică" marcată de polemic şi erotic; a alege un anume tip de „obiectivitate" nu constituie o decizie inocentă; se creează chiar o diferenţă categorică, în funcţie de forma de exactitate pentru care te hotărăşti: exactitatea polemistului sau cea a amantului[1]; dacă, într-adevăr, aceasta este o alternativă apriorică, atunci ar trebui să existe o ştiinţă dublă a fiecărui lucru (şi nu o teorie neutră în sine, folosită, după cum se spune, numai secundar: atît în bine, cît şi în rău). În vreme ce pragmatismul ia în calcul, din punct de vedere formal, o „comunitate de cercetători" omogenă, viziunea transcendental-polemică permite investigarea „războiului cercetătorilor" ca o condiţie a producţiei de adevăruri. Cercetarea înseamă deci mai puţin un mijloc de luminare neutră a adevărului, cît mai ales un fel de competiţie a înarmării în formă teoretică. Cunoştinţele nu constituie atît de mult nişte instrumente spirituale în serviciul muncii şi al înţelegerii, cît mai ales arme; iar ceea ce creează ele prin însumarea lor nu reprezintă atît de mult o comoară intelectuală, o enciclopedie, cît mai ales un arsenal, un depozit de muniţie (de arme inteligente). Dacă vrei să te declari mulţumit cu interese apriorice precum „munca" şi „interacţiunea", atunci trebuie să te abţii de la a te întreba cărei lupte şi cărei reconcilieri îi servesc această „muncă" şi această „interacţiune" – cu alte cuvinte, dacă eul cercetător ia în faţa „obiectului" o poziţie orientată spre generalizare, distanţare şi control de sine sau una caracterizată prin individualizare, apropiere şi dedicaţie. Din această perspectivă, dinstincţia dintre aceste „două culturi" are din nou un rost[2] În „prima cultură" (cea care deţine hegemonia) observăm un primat al metodei, al procedurii, al practicii ştiinţifice asupra obiectelor. În acest context, obiect poate fi aici numai acel lucru care se încadrează domeniului guvernat de metodele şi modelele ei. Dacă atribuim tot ceea ce ţine de metodă subiectului, atunci putem vorbi

1. Cine nu înţelege acest lucru de timpuriu, poate intra în domeniul diverselor ştiinţe pe o pistă falsă. Căci mulţi dintre cercetători – spre exemplu, istorici ai literaturii sau ai artei – au început să-şi studieze „obiectele" ca nişte adevăraţi îndrăgostiţi, dar au ajuns să manifeste, acum, ca profesori, o adevărată ură faţă de ele. Alegerea tipului greşit de exactitate în atitudinea polemică le-a anihilat devotamentul faţă de lucruri în general.
2. Există o lungă tradiţie a încercărilor de a confrunta aceste două tipuri de ştiinţe sau forme ale cunoaşterii: ştiinţele comprehensive sau explicative; cele exacte sau inexacte; ştiinţele generalului sau ale individualului; ştiinţele spiritului sau ale naturii; *scientiae* sau *artes*. Aceste contraste sînt „plauzibile", în ciuda faptului că istoria ştiinţei a demonstrat că ele se cam amestecă; tendinţa pare să fie către o ştiinţă unitară (de tipul obiectivării polemice).

despre un tip ştiinţific, care se naşte din superioritatea subiectului cunoscător asupra obiectului acestuia : *primatul subiectului* (că acest lucru se potriveşte în mod straniu atît de bine disciplinelor exacte şi „obiective" – sau, mai bine zis, obiectiviste – o dovedeşte strînsa legătură dintre definirea foarte clară a obiectului şi disimularea subiectului). Această superioritate constituie preţul „obiectivităţii"; ea se cumpără o dată cu o rigidizare sau cu o normare metodologică a ceea ce subiectul are sau nu voie să ştie în „procesul cunoaşterii" Ideea că în cele din urmă toate adevăratele ştiinţe vor avea o teorie pentru orice problemă alimentează, de asemenea, aşteptarea cum că aşa-numita comunitate de cercetători va deveni, *on the long run*, o armată omogenă de subiecte, care va dovedi aceeaşi atitudine/falsitate faţă de „lucruri". Abia cînd subiectele vor fi uniformizate din punct de vedere gnoseologic (aceleaşi „interese", aceleaşi concepte, aceleaşi metode), judecăţile asupra obiectelor se vor bucura şi ele de o formă optimă. Sînt două condiţii care se implică reciproc. Dacă numărul variantelor este prea mare, atunci ele trădează o slăbiciune din partea subiectului – iar această slăbiciune subiectivă oferă lucrurilor posibilitatea de a se releva în multiplicitatea lor. Mai plastic, cu cît metodele noastre sînt mai slabe, cu atît mai bine pentru „lucruri". Atît timp cît există o multitudine de „interpretări", lucrurile se află în siguranţă în faţa nebuniei cunoscătorilor, care le vor considera, ca obiecte, definite o dată pentru totdeauna. Atît timp cît se mai fac „interpretări", se va ţine trează memoria faptului că lucrurile sînt de asemenea un „în sine", fără legătură cu procesul de cunoaştere pe care noi, ca indivizi, îl mediem.

Dacă urmăm acest gînd pînă la extreme, ajungem într-o zonă opusă formelor de cunoaştere. Aici are valabilitate ceea ce Adorno a numit *„primatul obiectului"*. Dacă în cazul unui primat al subiectului este nevoie de existenţa unei *teorii agonale*, atunci dintr-o relaţie cu obiectele care le recunoaşte primatul ia naştere ceva ce s-ar putea numi *teorie erotică*. Acolo unde intervine Eros, acolo şi numai acolo se dezvoltă o „a doua cultură" – iar acolo unde ea este vie, forma pe care o ia este mai curînd aceea a unei arte decît a unei tehnici. Artistul erotic trăieşte mai degrabă cu impresia că lucrurile vor ceva de la el – şi nu invers – şi că ele sînt cele care îl poartă în aventura cunoaşterii. El se plasează în apropierea lor, se lasă supus influenţei pe care acestea o exercită, trăindu-şi ca un adevărat cercetător această condiţie[1]. Pentru el, lucrurile reprezintă apele rîului în care, ca şi Heraclit, nu se poate scălda de două ori – căci ele, deşi aparent

1. Astfel iau naştere marile deziceri pe care le întîlnim astăzi în lumea cercetării fundamentale fizico-cosmologico-biologice, dar nu ca urmare a unor investigaţii *metodologice*, ci din fascinaţia cercetătorilor faţă de încăpăţînarea *„lucrurilor însele"*

„În momentul în care mi-am încheiat cartea menită
să-l desființeze din punct de vedere științific,
el moare de-adevăratelea!" – *Meggendorfer Blätter*, 1916.

aceleași, se preschimbă mereu, curgînd mai departe spre noi raporturi. Dacă dragostea este în fiecare dimineață ceva nou, atunci și obiectele iubirii stau sub același semn. În ceea ce le privește, nimic nu este „cunoscut" – cel mult familiar; nu există „obiectivitate", ci numai intimitate; subiectul cunoscător se apropie de ele, dar nu ca un senior al cunoașterii, ci ca un vecin, ca prieten, ca ființă sedusă. Pentru el, lucrurile sînt frumoase – și știe că „relația" se pierde dacă, într-o bună zi, ele devin *la fel*, constante, banale, identice, prognozabile. Acolo unde simțul frumosului este abandonat, începe războiul,

indiferența sau moartea; filosofii au susținut pe bună dreptate că esteticul este esențial pentru veracitatea cunoștințelor. Desigur, referirea se face la acele cunoștințe care și-au asumat ideea primatului obiectului. Faptul de a nu avea încredere în acestea ne-a fost inoculat cu acribie de către Lumini. Căci pentru ele, obiectele reprezintă – atunci cînd nu beneficiază de permanentele corecții din partea experienței erotice (estetice) – chintesența lucrului în care *nu* ai voie să te încrezi și căruia *nu* ai voie să i te dedici, căci atît încrederea, cît și devotamentul produc atitudini, iar acestea ne deposedează de spiritul de luptă specific vieții, precum și de posibilitatea unui realism luminat. Un primat al obiectelor ar însemna să trăim cu o putere *deasupra* noastră, iar tot ce se află deasupra noastră noi identificăm aproape automat cu ceea ce ne oprimă – astfel încît, în sensul acestor Lumini luminate, noi nu putem adopta decît o atitudine de distanțare polemică. Totuși, există un alt fel suprapunere, care nu se leagă neapărat de oprimare; prioritatea de care se poate bucura obiectul într-o concepere a sa simpatetică nu ne cere să ne mulțumim cu o formă de inferioritate sau cu una de înstrăinare; modelul ei este iubirea. Capacitatea de a conferi obiectului superioritate ar însemna cam același lucru cu calitatea de a trăi *și* a lăsa să trăiască (în loc de *live and let die*) – în ultimă instanță, chiar de a muri și a lăsa să trăiască (în locul impulsului de a trage totul după tine, în moarte). Numai prin eros dobîndim calitatea de a recunoaște acest primat al „obiectului". Căci chiar și atunci cînd eu nu voi mai fi nimic, erosul va vrea ca totuși ceva să rămînă[1].

1. O polemică împotriva sinelui impersonal sau a-l gîndi pe diavol

„Unde a fost sinele, acolo va fi și eul."

Sigmund Freud

Schițele cinismelor cardinale conțin materialul necesar unei teorii a dialogului și a interacțiunii extinse mult înspre polemic. Ele descriu poziții și opoziții din cadrul conștiinței militare, politice, sexuale,

1. Conflictul tipic luminist între intelect și sentiment se ghidează în parte după conflictul dintre distanțare și devotament, primat al subiectului, primat al obiectului. Toți filosofii distanțării, de la Descartes pînă la Sartre, au discutat problema atît de caracteristică și în același timp atît de monstruoasă cu privire la felul în care eul poate stabili dacă în domeniul non-eului există și alte euri – adică problematica unei „subiectivități a celuilalt"

medicale, religioase şi teoretice, care subminează conceptul tradiţional de „ideologie" În cadrul acestor opoziţii nu stau însă faţă în faţă conştiinţe false sau adevărate, ci conştiinţe combatante, care, în baza unor viziuni diferite despre viaţă, întruchipează contradicţii de durată şi *ireconciliabile*. Atunci cînd, la descrierea poziţiilor kynice şi cinice, cu ale lor reflecţii şi contra-reflecţii, am repetat ideea că se deschid noi „teatre" de luptă – menite să servească unei ofensive sau unei contraofensive –, referinţa se făcea la scenele conflictului, adică la cîmpurile de luptă, pe care se desfăşoară manevrele militare mai mult sau mai puţin gălăgioase ale unei conştiinţe inexorabil polemice.

Cum se consacră însă o scenă? Desigur, nu numai prin opunerea a două „principii". Un dualism nu ar reprezenta mai mult decît o chestiune intelectuală, iar în această ipostază, puterea sa dramatică nu ar fi atît de mare. Deci dualismul „în sine" s-ar dovedi inofensiv sau neinteresant dacă nu ar fi înscenat în realitatea însăşi. Acolo unde apare un dualism întîlnim de obicei şi un proces de învrăjbire, o separare între un „noi" şi un „ei", precum şi o declarare a superiorităţii unui principiu asupra celuilalt: sus – jos; bine – rău, eu – sine impersonal* Astfel ia naştere o adevărată luptă – şi, ca atare, o adevărată scenă. În primul act, pe scenă are loc reprezentarea unei poziţii de dominaţie, o ştiinţă a *nomos*-ului, un idealism, o teorie „înaltă" şi afirmativă care se recomandă serioasă, severă şi inspirată, ca şi cum ar fi furată din cer. Acesteia îi răspunde invariabil, în actul al doilea, o antiteză realistă (kynică); ea transpune polemic experienţele şi modul de a vedea ale celor de jos, ale aşa-numiţilor răi, ale acelor poziţii reprimate înspre sinele impersonal (materie). O dată cu kynismul ia naştere un eu doritor să întrupeze ceea ce idealiştii şi noeticienii interzic, exclud şi disprețuiesc. Astfel, kynismul aruncă în aer, din perspectivă plebee, sistemul de valori impus de sus, fără însă a renunţa a se raporta la el. Acest lucru îi conferă aspectul său deschis, agresiv şi critic. O dată cu kynismul, în cultură se introduce un element coroziv – primul atac împotriva lui *esprit de sérieux*, pe care cel ce vrea să stăpînească a trebuit dintotdeauna să şi-l apropie. În acelaşi timp, kynismul le apare celor de sus straniu şi murdar. Cu cît conştiinţa dominantă va încerca să se retragă în înălţimile sale pure, cu atît mai subversivă – chiar mai demonică – se va arăta, la orizontul său, negaţia kynică. E de-a dreptul respingător să vezi cum acest sine impersonal (inconştient) josnic şi banal îndrăzneşte să se raporteaze la sine însuşi, construindu-şi un eu asemenea eului meu, pe care apoi mi-l aşază în faţă. Acest anti-eu, care se iveşte din rezistenţa kynică în faţa idealismului metafizic, formează în acelaşi timp nucleul a ceea ce tradiţia noastră desemnează prin diabolic.

---

* *Sine impersonal* traduce germanul *Es* (n.t.).

Mutația conceptuală de la kynism la cinism (ca mentalitate a nihiliștilor, respectiv a sataniștilor), cauzată de creștinism și de metafizica sa, nu este una chiar aleatorie. Căci dacă eul metafizic se identifică cu lucrul înalt și cu cel bun, atunci existența unui eu în chiar sinele urît și rău constituie un șoc; „sinele" nu se mulțumește numai cu statutul de materie simplă, mută, josnică, inertă. Că acest sine rău ar putea reprezenta și un pentru-sine constituie adevăratul scandal metafizic, discutat încă din Evul Mediu tîrziu sub forma a nenumărate analize ale diavolescului/Unei conștiințe dualiste – adică înjumătățită și identificată numai cu jumătatea mai bună – nimic nu i se pare mai chinuitor și, în același timp, mai fascinant decît intuiția că, în chiar așa-numitul rău și josnic ar putea exista o conștiință de sine înaltă și pregătită de luptă. Atunci cînd Platon îl declară nebun pe Diogene, gestul său semnifică nu numai dispreț, ci și o măsură de precauție; dar replica nu s-a lăsat așteptată: căci Diogene, după cum povestesc anecdotele, s-a priceput foarte bine să întoarcă lovitura în favoarea sa – astfel încît, în final, nu s-a mai știut cu exactitate cine este cel cu adevărat nebun. În creștinism, acest antagonism devine mult mai dramatic. Conștiința creștină – care, datorită revelației, se considera înzestrată cu o cunoaștere a adevărului absolut – trebuia să soluționeze posibilitatea existenței unui eu necreștin prin traducerea sa într-o imagine a antihristului. Astfel, conștiința creștină se vedea hăituită de o permanentă stare de îngrijorare, legată de faptul că răul ar putea exista chiar în noi înșine, *quaerens quem devoret* („căutînd pe cine să înghită" – *1 Petru* 5.8).

Va trebui să-l invocăm pe Faust și cinismul Satanei pentru a doua oară. Povestea doctorului Faustus se dovedește *á* fi un document făcut pentru a neliniști dualismul metafizic mai vechi cu ajutorul unei noi empirii (incluzînd aici, în termenul „empirie", și experiența sexuală). În consecință, arta dintre Evul Mediu și modernitate experimentează posibilitatea unei subiectivități rele, valabilă „chiar și în cazul nostru". De asemenea, sub forma unor povestiri moralizatoare, ea testează cum este să fii într-o astfel de piele „păcătoasă", experiențele tari pe care o asemenea ipostaziere le-ar putea implica. Am descris asta atunci cînd am luat în discuție pactul goethean cu diavolul. Faust, ca partener al diavolului, ca diavol de probă, investighează întreaga lume („Ca astfel tu, descătușat și liber,/ Să afli cu-adevărat ce-nseamnă viața"). Abia acestuia lumea i se deshide întru totul. Chiar și cartea populară nu pierde ocazia, ca și Goethe, de a descrie explicit inițierea diavolului de probă (Faust) în experiența sexuală rea:

> „Cînd își dădu seama că anii legămîntului său se apropie tot mai repede de sfîrșit, Faustus începu să ducă o viață și mai desfrînată, și mai epicureică... Deoarece cu spiritul el făcu o lungă călătorie prin regat, pentru a vedea toate fețele femeiești. Dintre acestea alese șapte, două din Țările de Jos, o unguroaică, o eneglezoaică, două fete de șvabi și una

de-a francezilor, toate drojdie din cea mai acră. Iar cu aceste şapte diavoliţe el păcătui pînă în ceasul din urmă" (*Deutsche Volksbücher*, C.O. Conrady, Hamburg, 1968, p. 133).

Fără îndoială că a „a trăi în păcat", porceşte sau epicureic (acest lucru însemnînd şi a duce o „viaţă kynică"), este ceva ce merită încercat. Deoarece astfel poţi experimenta ceea ce ai fi vrut să afli mai de mult, dar fără să te încumeţi să o faci – căci cine se lasă atît de uşor pe mîna diavolului? Cartea despre doctor Faust declară, aproape fără nici un fel de reţinere, că şi-ar dori şi ea să-l încerce pe diavol, dovada unei transformări metafizice dramatice, căci numai astfel, la început virtual, apoi real, devine posibilă integrarea celei-lalte jumătăţi – cu alte cuvinte, abolirea dualismului[1]. Multe dintre eposurile modernităţii timpurii operează după această schemă morală. Cartea populară realizează fascinantul experiment de a împrumuta „adevăratului" rău un eu care să stea în faţa eului nostru; exerciţiul este cel al unui salt în fantasticul ego-ului diabolic. Desigur că aceste poveşti trebuie încă să aibă un sfîrşit trist. Diavolul de probă, care a îndrăznit să facă tot ceea ce creştinii nu îndrăznesc (pe tărîm magic, culinar, sexual, turistic şi teoretic), trebuie pedepsit în final cu exemplară străşnicie. „Moare deci cel ce răul îl produce." Un pasaj clasic al cinismului poate fi întîlnit în *Faust*, acolo unde diavolul îi ţine sărmanului doctor o prelegere răutăcioasă, înainte de apariţia spiritelor rele care îl vor rupe în bucăţi:

„De aceea, Fauste dragă, nu e bine a te aşeza la masa diavolilor şi a marilor seniori, căci uite că ei îţi aruncă acum cu ciolanele-n cap. De frica lor ai lua-o, ştiu, cît mai reprede la sănătoasa – şi i-ar face bine moacei tale. Dar căluţul tău te-a cam trădat...
Aminteşte-ţi ce creatură splendidă ai fost odată! Dar ştii cum e cu trandafirii: dacă îi ţii prea mult în mînă, pînă să-i dai se ofilesc. Acum va trebui să joci pe muzica pe care ai ascultat-o. Mai distrează-te pînă-n Vinerea Mare, că apoi vin Paştile, iar ceea ce ai promis nu a fost dat uitării. Pînă şi-un cîrnat prăjit are un cap şi-o coadă, iar cu diavolul nu prea-i bine să faci punte. Dar tu ai avut mereu o fire rea, şi firea-i fire şi-n mormînt. Mîncatul pipărat te roade repede pe dinăuntru; cît lingura-i nouă, ea-i este de folos bucătarului – dar apoi, cînd se învecheşte, e bună numai să te caci în ea. Nu acelaşi lucru se întîmplă şi cu tine, tu, un fost nou polonic al diavolului?... Şi acum lasă să-ţi pătrundă în suflet învăţătura mea, chiar dacă e pe veci pierdută. Nu trebuia să te încrezi atît de mult în diavol, deoarece nu-i numai clovnul Domnului, ci şi un mincinos şi-un ucigaş... A-l găzdui pe diavol nu ştie decît un hangiu isteţ. Căci cizme de ai, nu-nseamnă că ştii deja să joci. Dacă privirea ţi-ar fi fost în permanenţă orientată către Domnul şi dacă te-ai fi mulţumit cu ceea ce

1. Aspectul depăşirii dualismului apare la Heinrich Heine în scrierea sa popular-filosofică *Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland* (1835).

astfel ţi-a fost dat, atunci nu ar fi trebuit să joci această horă şi nici nu te-ai fi grăbit să te-nhăitezi cu diavolul şi să-i dai aşa uşor crezare. Căci cine face asta va fi degrabă tras pe sfoară. În final, diavolul îşi şterge gura şi o ia la picior. Tu însă eşti chezaş cu propriul tău sînge, aşa că trebuie să plăteşti. Să-ţi intre pe o ureche şi să-ţi iasă pe cealaltă" (pp. 137-138).

Un text exemplar pentru umorul cinic. Zicalele constituie tîlcul cu care gîndirea conservatoare îşi freacă palmele. Ceea ce înţelegem imediat este că cel care vorbeşte nu este diavolul; un spirit suveran nu vorbeşte aşa. Făcînd paradă de sarcasme intimidante, această strategie e folosită de spiritul omenesc pătruns de nelinişte la capătul aventurii sale faustice. El încearcă să se facă din nou mic şi să se readucă la nivelul moralei burgheze. În mod amuzant, diavolul pozează aici în moralist, arătîndu-i bietului doctor cum ar trebui de fapt să fie: cuminte, conformist, pe placul Domnului. Principalul avertisment spune totul: Faust ar fi trebuit să fie mai *neîncrezător*. Prin asta culminează această predică în care „mîrşavul Mefisto îl doftoriceşte pe fraierul Faust cu ciudate vorbe de duh şi proverbe". Atitudinea este una cinică în sensul modern al cuvîntului, deoarece constituie o reconstruire maliţioasă a moralei tocmai cu ajutorul aceluia despre care ştim foarte bine că o încalcă la modul principial. Acest discurs diavolesc reprezintă poate chiar primul monument scris al cinismului seniorial modern; aceşti seniori cu care nu prea-i bine să te aşezi la masă îţi cam dau cu ciolanele în cap. În urma experimentului nostru faustic iese la iveală structura moralei imperative: morala *este* păcăleală – dar totuşi trebuie să fie morală, nu-i aşa? De aceea trebuie avut grijă ca, în final, lucrurile să iasă rău. În cartea populară, doctorul este rupt în bucăţi de arătări draconice, creierii şi sîngele său murdăresc pămîntul, iar trupu-i mutilat zace în groapa de gunoi. (Are diavolul ca mînă de lucru psihopaţi, fascişti sau perverşi?) Se pare că Faust e pedepsit de o sută de ori mai cumplit decît merită. El plăteşte un preţ înfricoşător pentru faptul de a fi trăit douăzeci şi patru de ani – durata pactului – dincolo de bine şi de rău, într-o lume în care dualismul a fost suspendat şi în care tot ceea ce este viu este şi permis[1]. Abia o dată cu prăbuşirea sa, vechiul dualism metafizic îşi epuizează întreaga energie patogenă.

Viziunea diabolicului care penetrează umanul se află într-o strînsă legătură cu fenomenul kynic. Nu diviziunea dualistă bine – rău, lumină – întuneric creează *în sine* marea opoziţie prin care diavolul devine puternic; experienţa trebuie să ajungă la concluzia că „jumătatea rea" este pătrunsă de o tensiune subiectivă, adică de o intenţie, o raţiune, o strategie. Astfel avem deja un eu, ceea ce reprezintă o

1. Aici mitul faustic se întîlneşte cu unul la fel de fascinant, cel al lui Don Juan. Ambele sînt mituri ale desfriului, la capătul cărora aşteapă cumplita pedeapsă.

constatare cu consecinţe pe termen lung, permiţînd combinarea descrierii filosofice a unei forme de conştiinţă metafizică aflată într-o situaţie de criză cu una psihologică a paranoiei. Criza se depăşeşte prin conceperea răului prin criteriile de înţelegere ale *propriului* eu, diferenţa începînd astfel să se estompeze[1]. Există pericolul unei implozii. Şi abia sub această ameninţare, scindarea lui sine-jos-rău, cu un eu al său, devine o violentă explozie. Abia de acum înainte conceptul de diavol se poate folosi cu privire la oamenii ce trăiesc printre noi, dar care sînt „altfel" (eretici, vrăjitori, homosexuali, evrei, femei inteligente...). Defensiva încrîncenată presupune că cine se apără se simte ameninţat de ideea că el însuşi ar putea fi „unul dintre aceia". Pe acest mecanism se bazează şi observaţia lui Pascal cum că oamenii care vor să facă pe îngerii devin cu uşurinţă diavoli – mai exact, un diavol care şi-l declară inamic pe diavol, opunîndu-i cele mai solide principii. Drama nu se desfăşoară numai între un eu bun şi un sine rău. Aceasta ajunge mult mai uşor în faza sa explozivă atunci cînd eul bun întîlneşte un adversar care admite în mod conştient şi fără să regrete că reprezintă ceea ce dualismul a distins ca fiind jumătatea cea rea, deci *„răul manifest"*, „răul kynic" („aşa sînt eu şi ştiu că sînt aşa") – deci un rău care, privit mai îndeaproape, s-ar putea nici să nu fie rău. (Unele răsturnări morale cu faze de polemică kynică încep prin faptul că amoralii admit public ceea ce pentru alţii reprezintă scandalul însuşi: Diogene se masturbează în piaţa publică; femeile spun: „Am avortat"; bărbaţii: „Gay is beautiful"; doctorii: „Am practicat eutanasia" etc.[2]) Dacă şi numai dacă răul are un eu suspiciunea începe să se orienteze spre propria conştiinţă morală. Căci eul aflat în sinele impersonal rău ar putea, tocmai pentru că este un eu, să fie chiar al meu. Abia reprimarea acestei posibilităţi produce energia proiecţiei paranoide. Cu ea, suspiciunea se dilată la infinit. Această suspiciune vrea să împingă cu tot dinadinsul răul în zona non-eului, vrea să arunce în aer relaţia eu – tu care se naşte implicit atunci cînd răul apare ca un alt eu. Diavolescul

1. Nu au trecut oare „panteiştii", vreme îndelungată, drept adepţi ai diavolului? „Să fi fost oare într-adevăr, printre cei pe care diavolul însuşi i-a împins spre nimicirea a tot ce este dumnezeiesc şi omenesc, unul mai vrednic decît acest... mincinos?", se întreabă profesorul de teologie Musaeus din Jena cu privire la Spinoza. Un alt propagandist creştin consideră opera lui Spinoza „plină de cîrteli şi lipsită de Dumnezeu, numai bună de a fi aruncată înapoi în bezna Gheenei, de unde, spre necazul şi ruşinea speţei omeneşti, s-a ivit la lumină..." (*apud* W. Weischedel, *Die philosophische Hintertreppe, 34 große Philosophen in Alltag und Denken*, München, 1981, p. 159).
2. Trebuie luat în considerare şi faptul că aşa-numitul antisemitism a luat proporţii într-o epocă în care, prin mişcarea sionistă, evreii şi-au cîştigat o imagine de sine obiectivă; desigur, afirmaţia poate fi răsturnată.

iese deci la suprafață atunci cînd un eu dorește să apere cu orice preț un dualism devenit imposibil. Diavolul constituie un efect de tip reflexiv; el se naște atunci cînd ceva ce a fost deja eu trebuie transformat din nou într-un sine impersonal. Oricărui eu, un alt eu îi poate fi oglindă. Cine nu vrea să se vadă are grijă ca alteritatea să nu se ridice niciodată la nivel de eu. Cu cît mai lipsită de echivoc se dovedește a fi realitatea celuilalt eu, cu atît mai puternică devine, în eul care neagă, pulsiunea de a sparge oglinda. Paranoia și politica antireflexivă beneficiază, deși pe două niveluri diferite, de o structură identică. Faptul că, de-a lungul istoriei europene, acestea au ajuns de mai multe ori să constituie realități ideologice dominante – ca în vremea cruciadelor, a ereticilor și vînătorilor de vrăjitoare, în anii de teroare a Revoluției franceze, în epoca fascismului, a antisemitismului și a stalinismului – dovedește actualitatea acestei structuri în care se contopesc antagonisme războinice, dualisme metafizice și mecanisme paranoide. De aici, înțelegerea *kynismului* – ca întruchipare conștientă a lucrului negat, exclus, înjosit și declarat ca fiind rău (sine impersonal) – dobîndește o cheie de acces la bestialitatea *cinică* ce i-a caracterizat cu claritate, în cultura noastră, pe cei mai fanatici luptători ai așa-numitului bine. Și probabil că cu ajutorul învățăturii care, dintre toate filosofiile, s-a considerat cel mai puțin o „teorie" se va putea ajunge la mai multe răspunsuri decît cu ajutorul tradiției filosofice opuse ei, care a început cu Platon și s-a recomandat a fi cea mai înaltă formă a teoriei: dialectica. Deoarece am putea gîndi că ea ar trebui să rămînă imună în fața tentațiilor dualistico-paranoide. Nu pornește ea oare tocmai de la ceea ce conștiința descrisă mai sus nu putea admite ca fiind adevărat, contradicția internă a pozițiilor și a principiilor? Nu este oare adevărul său fundamental faptul că împotriva fiecărei teze se ridică o antiteză și că acel lucru care celuilalt i se pare inadmisibil este în realitate bun și drept – totul în beneficiul sintezei și al unui adevăr „superior" născut din această luptă?

Înainte de a porni pe acest drum, să dezbatem schimbarea suferită de sinele impersonal sub semnul psihanalizei. Cu ale sale așa-numite topografieri – adică descrieri ale granițelor și domeniilor pe o „hartă a sufletului" –, Sigmund Freud s-a încumetat să se aventureze pe un teritoriu care a aparținut vreme îndelungată filosofiei. Cu toate acestea, nu există dubii cu privire la poziția antimetafizică a analizei freudiene. Ce schimbare s-a putut petrece cu filosofia subiectului, dacă un psiholog ca Freud a putut vorbi despre persoana umană? Eul lui Freud nu este cel al filosofiei subiectivității. Redusă la o singură formulă, psihanaliza freudiană presupune că dogma metafizică cu privire la unitatea persoanei în eul său a fost aruncată în aer. Cum s-a petrecut așa ceva nu intră aici în discuție; un lucru este însă sigur: Freud *întîlnește* această ruptură, nu o produce. Aceasta îi este semnificația istorică.

De aici înainte, în spațiul lăsat în urmă de această explozie se conturează mai multe sectoare: pe de o parte, domeniul conștient și cel inconștient; iar pe de altă parte, oarecum suprapuse, domeniile *supraeului*, cu legile, normele, reperele și idealurile *eului*, unde pot fi găsite cunoașterea cotidiană, calificările, diversele competențe, amintirile și planurile; și, în fine, *sinele*, care dă naștere energiilor vitale, pulsiunilor și viselor. Doar datorită fracturării unității persoanei, postulată de metafizicieni, psihologului i se dă mînă liberă de a vorbi pe limba sa despre o altă unitate a persoanei. El nu mai vede această unitate ca pe un dat, ci ca pe o sarcină. Ceea ce este dat este un oraș în ruină, cu case distruse de explozii din inconștient, traversat de fisuri ale scoarței pămîntului, sub care clocotesc vechile violențe și dureri. De aceea Freud poate spune: „Unde a fost sinele, acolo va fi și eul". El are în minte retragerea mareei inconștiente și instaurarea unui control al eului asupra acestui pînă acum non-eu interior (sinele). În acest loc nu este nevoie să subliniem funcția supremației eului și a controlului. În realitate, „suspendarea" sinelui prin eu presupune din capul locului chiar opusul supremației eului, și anume o recunoaștere radicală și necondiționată a sinelui. În terapia psihanalitică, o procedură cumplită (există, desigur, și altele), se ajunge într-o așa mare măsură la „recuperarea" sinelui, încît eul poate fi de-a dreptul măturat de reacția chimică a forțelor pînă acum scindate. Ca atare, nu se mai poate trece cu vederea faptul că „sinele" *îmi* aparține, chiar dacă nu încă în sensul vechiului eu, marcat de control și de refulări; ia astfel naștere un nou eu – mai cuprinzător, mai viabil, pus în mișcare dinspre spațiul descoperit acum al sinelui, un eu care își acceptă întreaga sa istorie, bagajul său de traumatisme și toate ciudățeniile sale[1]. Vindecarea presupune recunoașterea sinelui ca antecedent și ca bază a eului. Acolo unde se petrece acest lucru, structura paranoidă, polemica împotriva sinelui, ar trebui să se anuleze de la sine. Astfel, terminologia freudiană conduce la un bine filosofic: sinele este conceput din faza inițială drept *propriu* și imaginat, *apriori*, ca fiind ceva încă neconștientizat pe care eul meu are sarcina să-l scoată la lumină. Nu cred că este cazul să discutăm dacă avem aici un raționalism deghizat sau un hegelianism latent. Nu contează dacă eul devine „stăpîn absolut în propria-i casă"; mult mai mult contează dacă „spiritele casei"[2] vor învăța să locuiască sub același acoperiș.

1. Din această cauză, celebra comparație freudiană între analiză și drenarea mării Zuiderzee este gîndită eronat, prea inginerește, prea mult în sensul medicinei polemice (boala ca inamic). Mareea inconștientului nu se retrage niciodată – dar nu este oare suficient faptul că ai învățat să pășești deasupra valurilor ei?
2. Aluzie la primul din cele trei volume de memorii ale scriitorului münchenez conservator Oscar A.H. Schmitz, *Die Geister des Hauses. Jungenderinnerungen*, München, 1925; mai întîi de toate, merită

2. Metapolemica. Pentru o întemeiere a dialecticilor europene în polemică și ritmică

„În măsura în care îi convine, autorul își dă cărțile pe față – ceea ce însă nu este nici pe departe același lucru cu a juca jocul."

Th.W. Adorno, „Prefață"
la *Negativen Dialektik*

„Toate bunele principii rătăcesc prin această lume; ceea ce omitem să facem este să le materializăm."

Blaise Pascal, *Cugetări*

•

Dialectica se revendică dintr-o tradiție polemică aparținînd generației de filosofi greci anterioare lui Socrate. În cadrul sofisticii, apărea întîi o artă a duelului de opinii și a retoricii persuasiunii logice, într-un fel în care nu vor mai reapărea niciodată în civilizația noastră, cu excepția epocii scolasticii, în care a înflorit și o artă versată a disputei. Dacă dialecticianul ar fi acea persoană care excelează în arta de a avea dreptate, atunci atît filosofia, cît și realitatea politică ar avea o bătaie de cap mai puțin. În acest caz, dialectica nu ar constitui altceva decît un substitut inteligent al retoricii și sofisticii, mai ales în privința aspectelor lor negative: falsa dreptate, manipularea fără scrupule a logicii și a limbii cu scopul dezarmării adversarului.

Într-adevăr, mulți oameni – filosofi, nefilosofi – sînt familiarizați cu dialectica sau cu ceea ce îi poartă numele, precum și cu combaterea ei. Căci începînd cu unii adversari ai sofisticii din Antichitate – trecînd prin Schopenhauer (care l-a declarat pe Hegel un șarlatan nebun), prin filosofia analitică modernă (conform căreia, în sens restrîns, un dialectician nu știe despre ce vorbește), pînă la refugiații din blocul sovietic, în care un așa-numit materialism dialectic reprezintă ideologia de stat –, există un cor infinit de voci care s-au considerat a fi victime, inamici sau critici ai „dialecticii". Dacă ea ar fi numai o simplă artă de a avea dreptate, atunci ar trebui să existe

---

semnalat faptul că Schmitz a urmat o cură psihanalitică cu un elev al lui Freud, Abraham, și a încercat să-și construiască autobiografia în jurul acestei analize eșuate. Unele comentarii privitoare la Schmitz pot fi găsite și în cartea mea *Literatur und Lebenserfahrung. Autobiographien der 20er Jahre*, München, 1978, pp. 229 *sqq*.

motive pentru care unele persoane rămîn imune la această modalitate de a avea dreptate. Dacă nu este mai mult decît o artă a persuasiunii, atunci ea nu poate fi şi una a constrîngerii, dat fiind că există încă şi au existat dintotdeauna nenumăraţi neconvinşi. Dacă dialecticianul reprezintă acea persoană care încearcă să impună un *da*, atunci au fost nenumăraţi aceia care s-au opus acestei tentative prin faptul că i-au răspuns cu un *nu* limpede. Cam aşa stau lucrurile, privite din afară – şi într-adevăr, este o privire exterioară, pentru că ea nu se interesează de conţinuturi, ci constată numai la nivel formal: pe de o parte, există gînditori ce se încred într-o anumită tehnică a disputei care, în final, conduce mereu către adevăr; iar pe de altă parte, există gînditori asupra cărora această tehnică nu are acelaşi efect ca asupra dialecticienilor; ei se declară adepţii unei arte opuse, menită să-i imunizeze împotriva „seducţiei" dialectice.

Dacă numim arta dialecticianului „logică dialectică", iar pe cea care i se opune – „logică analitică", atunci am reconstituit în mare două stiluri filosofice, rivale din vremuri imemoriale.

Şi totuşi această constatare nu este chiar atît de exterioară. Exteriorul include, din nou, „chestiunea însăşi". Există, în mod deschis şi public, o *ceartă în jurul dialecticii*, în care se confruntă două „şcoli" rivale: dialecticienii (anti-analitici) şi analitici (anti-dialecticieni). Iar această ceartă pare să corespundă exact la ceea ce profesează poziţia dialectică. Dacă din confruntarea celor două şcoli reiese un „adevăr", atunci, *ipso facto*, acesta ar fi unul dobîndit printr-o luptă a opiniilor. Dar îi este permis oare dialecticii, chiar şi dacă în acest caz i se dă satisfacţie, să se considere superioară analizei înainte de a ajunge la o victorie deplină sau de a avea dreptatea exclusiv de partea sa? Ar mai fi avut ea oare nevoie de un conflict sau s-ar fi putut spune încă de la început şi fără ceartă „cum stau lucrurile"? Ca atare, în adevărul produs de conflictul dintre dialectică şi analiză, celei din urmă i s-a recunoscut partea sa de adevăr. Dacă analiza ar fi fost întru totul învinsă, atunci dialectica nu ar fi avut dreptate; în sens invers, nici analiza nu poate ajunge la o victorie totală, deoarece ea nu poate să-i conteste dialecticii competenţa sa în materie de confruntare.

Dacă din confruntarea dintre dialectică şi analiză – în spiritul celor trei paşi – ia naştere, ca sinteză, un adevăr superior, care „suspendă" atît „momentele de adevăr" ale uneia, cît şi ale celeilalte, atunci acest lucru superior ar trebui să fi invalidat acele aspecte ale dialecticii care, evident, au provocat deja apariţia unei poziţii contrare. Aşadar în cadrul dialecticii, imediat ce aceasta atinge o anumită poziţie – ce urmează a fi combătută –, apare un moment de falsitate, căci altfel nu ar fi posibilă această polemică perpetuă dintre analiză şi dialectică. Acest „moment de falsitate", principial dialecticii, constituie singura problemă filosofică restantă a dialecticii, după ce toate celelalte au fost rezolvate.

Întrebarea trebuie pusă deci în felul următor: Ce nu este în regulă cu dialectica?[1] De ce trebuie să combatem această învățătură a confruntării? De ce atîta rezistență împotriva unei „teorii" care dezbate – se speră cît mai realist cu putință – experiența, conflictul, contradicția, istoria, dezvoltarea, devenirea? Deschiderea acestor dosare, în fiecare dintre aceste cazuri, nu reprezintă oare un cîștig pentru filosofie – un cîștig care, o dată obținut, să fie o garanție pentru orice teorie onestă a concurenței? Nu constituie oare un beneficiu faptul că o teorie a realului este în stare nu numai să lupte pentru adevăr cu alte teorii, dar și să mediteze asupra confruntării în sine: ca o presupoziție obligatorie a descoperirii adevărului?

Dar tocmai aici începe dilema dialecticii. Replica analitică va suna în felul următor: vorbiți despre confruntare – foarte bine, dar ce înțelegeți prin asta? Dialectica voastră se referă la arta de a conduce o confruntare spirituală și ia naștere din următoarea experiență: anume că, în realitate, dintr-o energică discuție antitetică rezultă uneori o serie de convingeri aflate la un nivel superior tezelor aduse inițial în dialog de către cei doi oponenți. De aici se înțelege că sîntem cu toții dialecticieni – cel puțin în privința acelor lucruri pentru care confruntarea este *posibilă*[2]. Dar în realitate voi, dialecticienii, vă referiți la ceva mult mai pretențios decît o învățătură despre dialogarea productivă. Nu vreți să vorbiți numai despre felul în care *noi*, teoreticienii puși pe harță, progresăm spre convingeri mai bune prin balansarea opiniilor noastre contrare. Șmecheria dialectică începe acolo unde se încearcă a se vorbi despre confruntarea și contradicția „lucrurilor" în cadrul realității și ca realitate. Pămîntul ni se înfierbîntă sub picioare în clipa în care dialectica nu mai este înțeleasă ca dialogică,

1. Nu: „Ce este dialectica?" Fiindcă cine întreabă astfel nu-și începe incursiunea din locul în care se află cu adevărat din punct de vedere spiritual, și anume de la convingerea că ia parte la cearta în jurul dialecticii – cu alte cuvinte, că este activ într-o dialectică a dialecticii. Cine întreabă astfel rămîne probabil cu propria-i întrebare în brațe.
2. Dialectica s-ar limita atunci la o mulțime de propoziții ce pot suporta o antiteză, anume la propoziții „problematice" avînd conținuturi metafizice sau normative, cărora li se pot aduce într-adevăr argumente – atît pro, cît și contra – temporare și de durată. Pe lîngă acestea, există o mulțime impresionantă de propoziții ce nu suportă antiteza, care nu sînt problematice și care trebuie / ar trebui să poată distinge foarte clar: fie așa, fie altfel. Acestea ar fi propoziții lipsite de conținut metafizic sau normativ, deci afirmații fie pur empirice, fie pur logice. Referitor la ele, nici o ceartă. Stop! Unde există ceartă, miza este metafizică sau etică. Dialectica transcendentală kantiană descrie sfera judecăților care suportă antiteza drept una cu *aspect* metafizic; datorită acestui lucru, Kant devine un model al gînditorului care este în același timp și dialectic, și nedialectic.

ci ca ontologie. Dar unde se situează graniţa dintre acestea două? Dialogul-confruntare nu este doar o opoziţie imaginară a două propoziţii cu care mă întîlnesc în spaţiul logic. Pentru ca aceste două propoziţii opuse să poată „conlucra una cu cealaltă", trebuie de la început ca amîndoi, şi tu, şi eu, să ne „duelăm" de-adevăratelea şi să ne folosim opiniile unul împotriva celuilalt ca pe nişte arme. Antitetica propoziţiilor în sine nu creează lupta; trebuie găsite nişte subiecte care să se războiască cu aceste propoziţii – şi asta în realitate, cu o implicare personală şi un devotament psiho-somatic. Ca atare, deşi opune propoziţii la propoziţii, lupta se plasează nu numai în sfera „spiritualului", ci ea reprezintă un fragment de realitate. Şi astfel începe dilema dialecticii. Cine începe să mediteze asupra conflictului de idei ajunge inevitabil într-un punct în care logicul „transcende" (orice ar însemna asta) în ontologic. Prin confruntare, o contradicţie nu numai se gîndeşte, dar şi se înscenează *în realitate*. Astfel, dialectica îşi aşază un picior în ontologie, încît analiza nu-i mai poate trînti cu totul uşa în nas: dialectica şi-a pus cu prea mare fermitate piciorul în prag. Confruntarea ca proces face parte din existenţa reală, iar logica luptei productive ajunge pînă în domeniul ontologic. Aici se produce un puci ontologic al dialecticii. Pătrunzînd la modul evident în domeniul ontologicului, ea încearcă, printr-o lovitură de forţă, să ia în posesie, ca domeniu propriu, *întregul* existent. Prin asta, ea transformă cosmosul într-un „proces dialectic" – de parcă acesta nu ar fi altceva decît un mare fenomen al luptei care se perpetuează la nesfîrşit printr-o mişcare dramatic-agonală.

Cu o distructivă consecvenţă şi cu un radicalism genial, Hegel a impus această viziune tuturor fenomenelor existenţei. Pentru el, istoria nu este altceva decît un dialog-confruntare a spiritului, un dialog sîngeros, vijelios, încheiat cu un final apoteotic al cunoaşterii de sine. Un lanţ violent de scindări şi autodepăşiri în căutarea unui concept de sine conduce la momentul în care, la Hegel, conştiinţa de sine nu numai caută, dar şi descoperă, nu numai luptă să avanseze, dar şi se împlineşte într-o stare de „absolută cunoaştere". Aici dialectica se transformă integral: dintr-o învăţătură a dialogului, în una a lumii; dintr-o logică, într-o ontologie. Iar cît de atotpotent a devenit prin aceasta principiul dialectic se vede în îndrăzneţul proiect al lui Hegel de a reaşeza din temelii însăşi „ştiinţa logică" în spiritul dialecticii.

Cu această ridicare ontologică a dialecticii la rangul de cel mai mare sistem-edificiu al istoriei filosofiei europene se atinge un moment după care nu poate urma altceva decît un recul. Destinele sistemului hegelian – care acum, de la distanţă, pare o ruină[1] întunecată a metafizicii idealiste – ne subliniază foarte clar această răsturnare

1. Ruina hegeliană atrage iar şi iar interesul restauratorilor critici. Acestora le urmează cu regularitate comandouri de epurare pozitiviste.

necesară. Pînă şi nemaipomenitul sistem dialectic al lui Hegel nu s-a putut sustrage destinului: contragerea la statutul de simplă poziţie, împotriva căreia se vor auzi opoziţii puternice şi pline de succes. Ceea ce s-a presupus a fi un mare întreg a coborît la rangul de „moment" şi simplu partener de dialog. Împotriva aroganţei de a fi o formă superioară a speculaţiei se ridică un spirit ponderat şi scrupulos al *empiriei*. Împotriva unui idealism dus la extrem se produce o reacţie *materialistă*; împotriva unei grandiozităţi ridicate la rang de sistem se articulează o conştiinţă *existenţială* preocupată de relativitatea şi fragilitatea noastră. Dar mai ales, dominaţiei teoriei i se opune un curent care se dedică întru totul primatului *praxisului*. Căci dacă Hegel, cu macroviziunea sa asupra proceselor istorice, a ajuns acolo unde spiritul se consideră a fi în tihna unităţii dintre raţional şi real, atunci generaţiile posthegeliene nu au ştiut şi nu au simţit nimic mai clar decît faptul că realul şi raţionalul sînt strigător la cer de scindate şi că, de se va pune vreodată problema surmontării acestui clivaj, atunci acest lucru ar constitui sarcina unor practici raţionalizante, care *transformă* realitatea.

Această „antiteză" pe cinci planuri împotriva sistemului dialecticii (empirism, materialism, existenţialism, primat al praxisului, raţionalitatea lui *nu încă*) defineşte pînă în zilele noastre acea situaţie cu care fiecare teorie filosofică de mai tîrziu, dialectică sau analitică, va trebui fie să lupte, fie să o accepte. Totuşi, tocmai de aceea, de acum înainte, acest lucru nu se mai face cu simple „convingeri" antidialectice. Căci tot ce va urma după şi împotriva lui Hegel va cădea, fie că vrea, fie că nu, sub incidenţa „dialecticii dialecticii" – cu alte cuvinte, în conflictul dintre raţiunea subiectivă şi un sistem în descompunere, sistem care şi-a dorit să impună o raţiune obiectivă universală.

Acest conflict începe cu un *nu* categoric adresat absolutizării dialecticii. Visul unei contradicţii productive care, prin intermediul tezei şi antitezei, să ducă la sinteze mai înalte este de neurmat. Nu putem gîndi adevărata existenţă – fie şi sub forma unei continue mişcări, dezvoltări şi lupte – după modelul unui uriaş dialog confruntaţional, care încearcă să atingă adevărul prin extreme. Dacă spunem *nu*, atunci nu cerem altceva decît o limitare a dialecticii în spaţiul ontologiei. Căci a o arunca cu totul afară este intezis, dat fiind că, aşa cum am spus mai înainte, ca teorie a luptei, ea are deja un picior pus în pragul ontologiei. Potrivit lui Hegel, filosofia trebuie cu necesitate să facă din puciul ontologic al dialecticii un fenomen reversibil, fără însă a-i suprima domeniul de validitate. Acest gest nu impune altceva decît o reconstituire raţională (analitică) a dialecticii în forma unei *polemici generale*[1].

1. De aceea teza lui H.G. Gadamer conform căreia dialectica trebuie „recuperată" în dialogică şi hermeneutică este una cu măiestrie adusă din condei. Polemicul depăşeşte cu mult dialogicul. Cine se gîndeşte oare la

Aspectele care au dat amploare tradiției dialectice – gîndind confruntarea prin confruntare și contradicția într-o dinamică a contradicției – trebuie „suspendate" de o teorie rațională a confruntării. Desigur, această suspendare – în termeni hegelieni, o cădere, iar în termeni pozitivi, o aterizare – este o ancorare realistă și luminată a acestei polemici universale în argumente unanim acceptabile.

„Cînd doi se ceartă, al treilea cîștigă." Iată un proverb prin care se poate înțelege cel mai bine sensul dialecticii. Luptîndu-se, și primul, și al doilea își macină puterile – în cazul în care își sînt cît de cît pe măsură –, astfel încît un al treilea, abia venit, îi poate supune pe amîndoi fără să întîmpine o opoziție prea mare. În dialogul dialectic însă, nu găsim un al treilea, ci numai doi oponenți care, cît le stă în putere, se epuizează unul pe celălalt. Dacă amîndoi își îndeplinesc sarcinile la fel de bine, atunci se poate pronostica o confruntare nedecisă. Dacă ambii sînt polemiști îndemînatici, atunci nu vor putea nici să-și apere o poziție deja gîndită și prelucrată, nici să aibă un comportament ofensiv față de adversar. Dar totul se schimbă de îndată ce primul nu se aruncă în luptă numai cu armele de vajnic polemist, ci încearcă să fie în același timp atît *polemicus*, cît și *arbiter*. Acesta este dialecticianul. El își abandonează astfel poziția de adversar egal și devine terțul superior. În această ipostază îl întîmpină el pe celălalt – adică jucînd acest dublu rol de prim și terț. Se luptă cu înțelepciune împotriva înțelepciunii, dar are grijă ca el să rămînă cel mai înțelept – înregistrează, cum se spune, „momentele de adevăr" ale oponentului subordonîndu-le „nivelului său superior". Însă acest lucru se dovedește a fi legitim dacă cel de-al doilea, la rîndul său, se declară înfrînt și se lasă convins de existența terțului. Astfel, prin asentiment, el revine în apropierea oponentului cu care, chipurile, s-a unificat pe un plan superior. În acest caz am avea doi terți cărora le-ar fi cu putință să se bucure deopotrivă de cearta primului și a celui de-al doilea, deoarece amîndoi au ieșit de aici în cîștig. Dar asta ar însemna să vorbim doar la modul metaforic, deoarece nu există un al treilea în cearta celor doi. Atîta timp cît fie unul, fie celălalt își dau unul altuia măsura nu putem vorbi despre dialectică, ci trebuie să-i dăm chestiunii numele care i se potrivește cel mai bine – dialog sau confruntare.

Mizeria dialecticii se concentrează în mult evocata funcție a sintezei. Ea ne învață că din conflictul forțelor antagonice ia naștere noul și înaltul. Și totuși, în această recunoaștere a conflictului se ascunde o capcană. Căci antiteza va fi împlinită de cel care se consideră

„hermeneutica războiului"? La o teorie a „argumentării armate"? La o „dialogică a întreruperilor de dialog"? Cît despre absurditatea unei „hermeneutici a capitaluilui" și a unei „dialogici a administrației", mai bine nici să nu vorbim.

victorios în luptă, şi nu de cel învins. S-ar putea ca dialecticile noastre europene post-heraclitiene să nu reprezinte – structural – altceva decît *fantezii ale victorioşilor* care încearcă să încheie, prin sinteză, ceva în genul unui tratat de pace, dar care seamănă mai degrabă cu un dictat, prin care cel aflat mai jos trebuie să se resemneze şi să se integreze în Noua Ordine. În jargon dialectic, asta înseamnă a produce o judecată universală dintr-o contradicţie. Însă în realitate este vorba de o transformare a polemicii în dialectică, ceea ce înseamnă o încheiere a unei lupte printr-un învingător. Acesta traduce lupta ca dezvoltare şi progres. Conştiinţa învinsului nu se mai aude explicit în discursul învingătorului, amintindu-ne de ea doar ca „moment" subordonat. Contribuţia sa este „suspendată", iar el însuşi rămîne dedesubt. Deci structural, învingătorul este privit ca un eu dublu – un prim şi un terţ –, iar prin funcţia terţului, el sufocă în mare măsură argumentele, puterile şi drepturile celui de-al doilea[1]. Spiritul lui Hegel funcţionează într-un mod canibalic: el înfulecă conştiinţele oponente, din a căror digerare îşi cîştigă suveranitatea. Această dialectică „pozitivă" funcţionează ca o oprimare a celui de-al doilea – mai exact, ca o a doua oprimare. (Căci în realitate, cea de-a doua poziţie, antiteza, nu se constituie într-un partener de duel sau pol opus de aceeaşi condiţie, ci ca o revoltă împotriva unei puteri deja instalate.)

Dialectica pozitivă rămîne deci în sfera polemicii; ea încheie lupta printr-un dictat, asumîndu-şi astfel iar şi iar fapta polemică – şi asta, de regulă, ca putere dominantă şi conştiinţă hegemonică. Ea reafirmă structurile „sus – jos", „bine – rău", „eu – sine" de pe o poziţie dominantă şi pe cheltuiala „părţii" subalterne. Acest lucru dă naştere unei puternice ironii: dialecticile pozitive, de la Platon la Lenin, funcţionează practic ca obstrucţionări şi falsificări a ceea ce şi-au ales ca temă: confruntarea productivă şi nivelarea puterilor.

Această experienţă a devenit esenţială în îndrăzneaţa răsturnare produsă de Theodor Adorno în tradiţia dialectică. Acesta îi smulge ideologiei victoriei posibilitatea sintezei superioare. În realitate, victoriile „universalului" nu anulează tensiunile; negaţia rămîne la fel de neproductivă ca şi negarea negaţiei. „Suspendările" nu sînt adevărate, în urma lor nu vine nimic mai bun. Cu cît partidele, blocurile, ideologiile sînt mai dialectice una împotriva celeilalte, cu atît mai mult, în agitaţia producţiei şi a înarmării, triumfă spiritul *statu quo*-ului, al controlului şi al încremenirii. Arma şi unealta devin tot mai centrale. În măsura în care, direct sau indirect, totul devine luptă şi afacere, război şi schimb, armă şi marfă, acel viu pentru ale

1. La Hegel, care s-a familiarizat în profunzime şi ca nimeni altul cu schizofrenia acestui eu dublu, reflexele respectivei structuri se regăsesc pînă şi la nivel de gramatică: propoziţii cu subiect la persoana întîi, iar predicatul – la a treia.

cărui dezvoltare și progres, în concepție dialectică, conflictul ar fi productiv este sufocat. În final, dialectica nici nu mai pare să fie forma de mișcare a rațiunii de-a lungul conflictelor istorice, devenind – dacă ne gîndim la modul în care Stalin a folosit dialectica – un instrument răspunzînd mașinațiilor unei paranoia rafinate. Războiul nu mai seamănă cu un tată al tuturor lucrurilor, ci cu un suprimator și distrugător al acestora. Corectura pe care Adorno o face teoriei dialectice pornește de la dubiosul concept de „sinteză":

> „Expresia «dialectică negativă» se opune tradiției. Prin mijlocirea negației, încă la Platon, dialectica încearcă să edifice o entitate pozitivă; mai tîrziu, figura unei negări a negației va individualiza și mai clar procesul. Această carte își propune să elibereze dialectica de asemenea paraziți..." (*Negative Dialektik*, Frankfurt am Main, 1966, p. 7).

Dialectica negativ concepută lucrează, fără să o spună, împotriva unei polemici generale. Dacă primul este „idealismul puterilor dominante", iar al doilea – „materialismul" celor oprimați, atunci terțul, care ia naștere din această confruntare, constituie în esență o reîntoarcere a celui dintîi, dar într-o formă mai rea. Impunerea unui universal asupra contradicțiilor reprezintă întotdeauna unul și același lucru; cu siguranță, „s-a mișcat" ceva – dar *plus ça change, plus c'est la même chose*. Cotitura negativă a lui Adorno împotriva dialecticii tradiționale reprezintă un *nu* adresat acelui lucru care, în învățătura „dialectică" dominantă de astăzi, marxism-leninismul, constituie o pură minciună. Și totuși, oricît de productiv s-a dovedit acest aspect realist (el include toate motivele sus-amintitei antiteze hegeliene pe cinci niveluri, deci tot ce considerăm astăzi „realist" – aspectul existențial apare însă doar într-o formă mutilată), în unele puncte esențiale el s-a dovedit a nu fi suficient de realist. El *nu* a organizat o retragere a dialecticii din ontologie într-o formă mulțumitoare, rațională și omogenă.

Această retragere trebuia să ducă, spunem noi, la o polemică universală, care să penetreze ideea de confruntare în dinamica sa socială și în funcția sa evolutivă. O teorie care, în urma lui Hegel, voia să se numească dialectică trebuia să realizeze acest lucru. Marx a făcut *primul pas* în această direcție. El a scris o istorie a filosofiei care nu produce altceva decît sens, dacă o privim numai ca tentativă a unei prime polemici universale raționale. Nucleul învățăturii sale, anume că întreaga istorie omenească de pînă acum ar fi una a *luptelor* de clasă, probează efortul marxist de a elibera dialectica de moștenirea sa idealistă și de a o consacra, în mod realist și empiric, ca teorie a realității. Totuși, și la Marx s-a reluat dilema dialecticii; el a produs nu numai o polemică universală, ci și o falsă argumentare în sînul acesteia, explicînd de ce poziția marxismului trebuie să fie cea victorioasă. Chiar și Marx a produs pînă la urmă o fantezie a victoriei,

falsificînd din nou polemica prin dialectică. Expropriereа expropriatorilor vrea să instaureze un universal suprapus opoziţiei exploatator – exploatat, şi anume o omogenă împărţire a bogăţiei. Dar mijlocul de realizare a acestui lucru nu este unul universal, ci o nouă polemică, o oprimare impusă de cei oprimaţi, aşa-numita dictatură a proletariatului. Gîndirea marxistă aprobă chiar dictatorial această dictatură. Chiar şi pentru Marx, dialectica serveşte ca instrument „pozitiv" de a deveni în acelaşi timp şi parte combatantă, şi arbitru, şi prim, şi terţ. Pe cît de realist a fost rolul lui Marx ca inaugurator al polemicii universale, pe atît de nerealist a fost el în privinţa scopurilor şi rezultatelor luptei postulate de el. Ceea ce ni se înfăţişează astăzi ca sisteme monopartid reprezintă rebuturile acestui cvasirealism: partide cuprinse de fanteziile victoriei şi care, chipurile, au integrat cu succes cea de-a doua poziţie şi s-au ridicat la o unică şi înaltă sinteză. Partidul ca întreg. Polul ca integralitate. Momentul ca totalitate. Exact aceasta este schema confrom căreia, folosind chiar cuvintele lui Marx, „întregul rahat" trebuie s-o ia „din nou de la capăt".

Ceea ce a început ca tentativă de evitare a pericolului dualist al paranoiei, printr-o recunoaştere dialectică a Unuia *şi* a Celuilalt, se transformă în ultima clipă într-o nouă unilateralitate impunătoare de dualisme.

Încercarea lui Marx de a pune bazele unei polemici universale raţionale trebuie considerată un eşec – atît în realitate, cît şi în plan teoretic. *Ceea ce contează însă este încercarea în sine.* Nu avem altă soluţie decît aceea de a o duce cu onestitate mai departe. Căci, într-adevăr, istoria omenească este *şi* o istorie a războaielor, aşa cum a subliniat Marx; dar este mai mult decît îndoielnic faptul că, potrivit afirmaţiilor sale, toate confruntările istoriei ar fi lupte de *clasă*. Această polemică mondială pe care noi o percepem ca istorie a lumii seamănă mult mai mult cu un complex uriaş de conflicte interetnice internaţionale şi interimperiale, asupra cărora, desigur, se impune şi se suprapune realitatea că subiectele acestui conflict sînt *în sine*, în marea lor majoritate, societăţi structurate pe clase – cel puţin în acea perioadă istorică pe care o identificăm în general cu istoria statului, a societăţilor ierarhizate bazate pe dominaţie. Dar nici o sofistică nu va fi în stare să prezinte istoria omenirii în aşa fel încît să se suprapună întru totul istoriei luptelor de clasă. Societatea structurată pe clase este în aceeaşi măsură un produs al războiului, pe cît războiul este un produs al acestei societăţi. Aici importante sînt realităţile istorice. Tot aici, dar invers decît la Hegel, despre conflictul dintre realitate şi teorie se va spune mereu: cu atît mai rău pentru teorie. Războiul este mai bătrîn decît societatea structurată pe clase, iar luptele dintre aceste societăţi nu sînt lupte de clasă *per se*. Spre deosebire de marxism, o polemică generală beneficiază de posibilitatea de a-şi

asuma încă de la început aceste diferențe evidente. Ea își poate permite acest lucru pentru că nu vrea să fie o fantezie a învingătorului și nu are nici un interes să demonstreze triumful necesar și „scadent" din punct de vedere istoric al unui partid. Ea nu este nici măcar supusă presiunii de a construi empiric subiecte deja existente ale conflictului, așa cum a făcut marxismul atunci cînd a postulat că proletariatul reprezintă partenerul de conflict al burgheziei de-a lungul istoriei universale. În descrierea istoriei, polemica generală poate chiar îndrăzni să meargă cu un pas în fața materialismului dialectic. Ea își poate permite să considere stilul polemic al dialecticienilor drept unul dintre cele mai importante fenomene din istoria conflictuală modernă; și va arăta ce se întîmplă atunci cînd una dintre părți își fundamentează lupta într-o teorie „dialectică". Dialectica pozitivă rămîne încă un instrument al polemicii generale[1].

Marea intervenție a lui Adorno se referă tocmai la acest aspect. Numai o dialectică negativă ar putea înceta să fie ideologia legitimantă a unui partid care se visează pe sine *și* învingător, *și* totalitate. De-abia astfel se poate bloca o manipulare a dialecticii. Dacă miezul acesteia este descris în termenii polemicii generale, atunci aspectul mincinos va dispărea. Nu se vor mai presta nimănui servicii ilicite. Dialectica nu va mai fi o armă, o ideologie sau un instrument de propagandă, ci doar ceea ce ea se înțelege pe sine (și încă pe bună dreptate): un instrument al descrierii realității, istoriei și conflictelor de conștiință. Cînd Adorno a pretins că dă cărțile pe față, el făcea gestul devenit scadent în deja mult prea încărcata tradiție a dialecticii. Ca dialectică negativă, gestul său abandonează deschis încercarea de a ține cu orice preț dreptatea de partea sa și de a sărbători o victorie prin forță ca sinteză superioară. Teoria critică a constituit încercarea de a păși pe urmele moștenirii dialecticii fără a ține fantezii ale victoriei. Prin ea, iese la iveală moștenirea violentatului și a învinsului. Ea elaborează pentru prima oară și cu consecvență pretenția de a scrie istoria omenirii în așa fel încît cei nefericiți, cei care au fost sacrificați ca victime să nu apară doar ca „îngrășăminte" ale istoriei (vezi capitolul dedicat Marelui Inchizitor – vol. I, pp. 218-233) și ca istoriografia, prin felul ei de a privi lucrurile, să nu repete violența și nedreptatea comise în confruntările trecutului.

Asta-i tot? Să ne declarăm mulțumiți cu retragerea dialecticii din spațiul ontologiei în cel al polemicii generale? Oare *numai* această polemică reprezintă miezul ei rațional, iar restul nu este decît vorbărie și aroganță? Rămîne să arătăm că ceea ce numim dialectică

1. Vezi al doilea cinism cardinal, fragmentul dedicat Marelui Inchizitor; al treilea cinism secundar, critica structurii idealiste; elegia marxistă; precum și „Secțiunea istorică", cap. 15.

mai are o rădăcină, încă puternică, chiar și după extragerea celei dintîi. Vom descoperi această a doua rădăcină dacă vom acorda atenție ambițiilor ontologice și de filosofie a naturii ale dialecticii. Direct sau mai pe ocolite, în reprezentarea de sine a dialecticii reapare inevitabil afirmația că ea este știința „devenirii" și că devenirea constituie „marea lege" a realității. Și atunci, desigur, ajungem la naiv-sugestivul exemplu al plantei care din sămînță devine răsad, proces în care sămînța dispare și se transformă în plantă. Aceasta, la rîndul ei, produce alte semințe, pe care le răspîndește și care dau naștere unui nou răsad, în vreme ce prima plantă îmbătrînește și dispare, așa cum în general dispariția reprezintă opusul devenirii. Să se fi trecut pe nesimțite de la polemica socială la științele naturale și la biologie? Într-adevăr, se pare că am schimbat domeniile, dar nu pe nesimțite – căci așa-numita dialectică a naturii a constituit dintotdeauna călcîiul lui Ahile al acestei orientări. Mai ales o dată cu Hegel, întîlnești o sumedenie de asemenea afirmații amuzante, cum că floarea reprezintă *antiteza* mugurelui, pe cînd „fructul declară floarea drept o falsă existență a plantei" (*Fenomenologia spiritului*). Magie conceptuală, neîndemînare retorică? Aici, analiza scoate ușor în evidență un abuz verbal. Ironia criticilor plutește în aer – și pe bună dreptate. Totuși, ea nu trebuie să ne împiedice să vedem marea pildă pe care ne-o oferă acest exemplu. Așa naiv cum este, el schițează o viziune originară naivă asupra filosofării, viziune care nu a putut fi anulată de nici un fel de mare falsificare, dialectică sau analitică. Deci exemplul se referă la ciclul vieții și la marea preschimbare a fenomenelor între devenire, existență și dispariție. Vechea tradiție a înțelepciunii – cea preștiințifică – are în permanență sub ochi aceste fenomene. Ea contemplă schimbarea anotimpurilor, succesiunea ritmică între zi și noapte, reiterarea stării de veghe și a celei de somn, inspirația și expirația, jocul de lumini și umbre. În centrul acestor fenomene duale, ea descoperă opoziția de sex, care oferă în același timp posibilitatea extinderii modelului diadic în triada dialectică. Căci din întîlnirea masculinului cu femininul se naște copilul, sinteza dintre mamă și tată, dintre ovul și spermă, dragoste și lege etc.

Ceea ce vreau să spun este că aceste observații naive arată pe ce anume a încercat să se sprijine dialectica în latura sa pozitivă. Pentru o lungă perioadă de timp, ea și-a împrumutat ipotezele ontologice dintr-o filosofie a vieții ce avea ca reper jocul unor forțe ale naturii și al unor dualisme antagonice. Ceea ce se numește dialectică este de fapt o *ritmică* sau o filosofie a polarităților. Ea încearcă, pur contemplativ, să înțeleagă viața și cosmosul ca o neîncetată alternare de faze și stări ale existenței, într-un permanent du-te-vino, precum fluxul și refluxul, ciclurile constelațiilor, bucuria și tristețea, viața și moartea. Această mare ritmică înțelege fără excepție toate fenomenele ca pulsiuni, faze sau măsuri. Ea nu recunoaște în acestea

altceva decît un du-te-vino al unui întreg, al unui principiu cosmic în naturalele şi inevitabilele sale transformări. Că totul în această lume îşi are opusul, că toate stările se află de fapt într-o permanentă curgere şi circulaţie şi că extremele se întîlnesc sînt elemente ce stau la baza marilor şi statornicelor viziuni la care te aduce ritmica „Dialectica" lui Heraclit (prima şi ultima dialectică europeană, care este şi o filosofie a pluralităţii; ea însă nu devine o polemică şi de aceea nu este contemplativă şi întunecată, nu doreşte să convingă şi e scrisă fără intenţia unui dialog-confruntare) corespunde întru totul acestui tip de învăţătură:

„Cele ce se opun tînjesc spre contopire. Din ceea ce se separă ia naştere cea mai frumoasă armonie, şi totul se naşte în virtutea dualităţii.
Legătura: întregul şi ne-întregul, convergentul şi divergentul, consonantul şi disonantul, din toate unul şi din unul toate.
Separatul şi identicul cu sine se află mereu în noi: viaţa şi moartea, veghea şi somnul, tinereţea şi bătrîneţea, unul devine prin transformare celălalt şi, printr-o nouă preschimbare, revine înapoi la sine.
Nu intrăm de două ori în aceeaşi apă; sîntem şi nu sîntem" (*apud Antike Geisteswelt. Eine Sammlung klassischer Texte*, W. Rüegg, Frankfurt am Main, 1980, pp. 92-93).

O asemenea viziune asupra lumii ca întreg se bucură încă de calmul şi măreţia unei prime filosofii; ea are un sens contemplativ şi nu argumentativ. Este o învăţătură pentru fiecare şi pentru nimeni, nu vrea să convingă, eventual să indice; ar putea să rămînă într-o totul netransmisă şi sub nici o formă nu vrea să fie „combătută" ca opinie, ca poziţie. Discursul ei este ca o punere în acord cu cosmosul ritmic şi pulsatoriu. Lumea îşi are propriul curs şi propria-i respiraţie, iar această filosofie timpurie a polarităţilor nu a fost altceva decît o nonbeligerantă corespiraţie cu acest du-te-vino al lumii. Într-o această „lege universală" a polarităţilor şi înţelegerea ei prin filosofie nu se distinge nici o separaţie. Gînditorul, care e mai mult un „văzător", nu-şi arogă o poziţie „proprie" şi nu se ipostaziază ca subiect cunoscător în faţa fenomenului cunoscut. În această mare lume a pulsiunilor şi a răsturnărilor bipolare, el nu apare ca un eu care s-ar putea îndepărta de această lume şi din această distanţare să cadă în eroare. Tot ce spune el se spune şi prin el, iar acest lucru este mereu aşa, indiferent dacă el o spune sau nu. În ultimă instanţă, o astfel de învăţătură a polarităţilor ar putea fi numită o filosofie fără subiect. Acolo unde domneşte o asemenea viziune nu există, în esenţă, decît ritmuri, numai acest du-te-vino al energiilor şi al polurilor opuse; pentru eul separat al omului nerămînînd o sferă proprie. În legătură cu aceste ritmuri, omul nu are decît o singură atitudine: dăruirea. A înţelege înseamnă a fi de acord. Cine vede că lumea este armonie în scindare nu va lupta împotriva ei. Acolo unde domneşte convingerea, subiectul conflictului este deja depăşit. Dacă însă am putea

numi dialectica, în acest sens, ca fiind cu adevărat „cea mai înaltă teorie", atunci, din punct de vedere *argumentativ*, ea va arăta întru totul lipsită de apărare; dîndu-şi frîu liber contemplaţiei, ea s-a destins într-o extrem de senină nedemonstrabilitate. O asemenea învăţătură nu este sub nici o formă o polemică – dimpotrivă, este o învăţătură a consonanţei şi a ritmicizării.

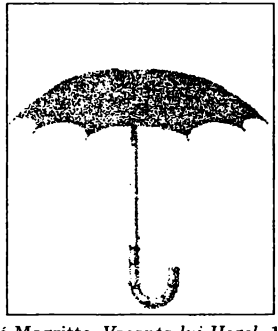
Dacă este într-adevăr corect să numim dialectică[1] o astfel de filosofie a polarităţilor, atunci, în orice caz, este vorba despre o teorie cosmologic-contemplativă, care nu include nimic din ceea ce ar putea aminti de relaţia modernă, „dialectică", subiect – obiect. În privinţa polarităţilor, omul nu îşi poate crea o poziţie proprie; el nu se raportează la ele ca subiect, putînd deveni el însuşi un pol, subiect între subiecte, energie între energii – pasiv şi activ, cufundat în ceea ce se petrece. Lui nu îi este dat să se raporteze fiinţei ca o alteritate (subiect) suverană şi autarhică. El îşi va asuma această poziţie abia o dată cu autonomizarea comunităţii omeneşti, cînd, o dată cu creşterea nivelului de civilizaţie şi a complexităţii socializării, principiul polemic devine tot mai activ, cînd oprimarea, violenţa, duşmănirea, dominaţia, războiul, ideologia, industria armamentului, strategia etc. încep să formeze subiecte polemice specifice. Aceste subiecte alimentează intens desprinderea celuilalt „pol" şi fac din el un „lucru" Într-o oarecare măsură, acest lucru corespunde polemizării împotriva impersonalului, despre care am discutat mai devreme. Astfel, nu avem de-a face numai cu ritmuri şi poluri opuse, ci şi cu antagonizări militare, politice, sociale şi ideologice. Principiul înduşmănirii invadează polurile neutre altădată; relaţia energie – energie devine eu – sine impersonal, subiect – obiect. De acum înainte, eternul negativ dispare. În polemică, cealaltă parte, vocea ei trebuie redusă la tăcere. Dar astfel se sincopează ritmica lumii. Dialectica polemică încearcă încă să păstreze o urmă de polaritate atunci cînd afirmă că tranziţia prin polul opus este o necesitate. În realitate însă, ea aprobă şi continuă polemica deoarece şi-a încredinţat *victoria* asupra principiului opus. Împăcările pe care dialectica şi le-a imaginat au fost de fapt forme secundare de dominare, iar sintezele de gîndire aveau rolul de a-l dezarma pe cel de-al doilea şi de a-l subordona. „Negare a negaţiei" sună neutru şi just numai în logică. Numai aici poate părea că antitezei i s-a făcut întru totul dreptate înainte ca negarea negaţiei să producă o sinteză. În realitate însă, ceea ce se are de fapt în vedere este o negare preventivă a negaţiei – cu alte cuvinte, o suprimare în faşă a antitezei. Antiteza nu se mai dezvoltă astfel pînă

1. În lipsa unui interes filologic, eu nu am legat-o de uñ anume filosof, ci am reconstituit o tipologie ideală în care se întrevăd – atît cît am competenţa să o spun – mai degrabă figuri ale gîndirii asiatice decît europene.

la a deveni un pol opus, ci rămîne un simplu „potențial", o negație sufocată și în adormire. De aceea, dialectica negativă a lui Adorno nu reprezintă o „degenerare tîrzie", ci o retragere fundamentală esențială din dialectică.

Dialectica negativă recunoaște în sfîrșit dialectica obstrucției. Obstrucția este singurul adaos pe care „subiectele" l-ar putea aduce lumii ritmurilor. Oamenilor le reușește viața nu înăsprindu-se prin luptă, ci dezvoltînd o cultură în care formulele ritmice își pot desfășura jocul fără intruziunea noastră. Viața creativă înflorește acolo unde ne refuzăm puterea de a interveni. Astfel, nu există genii obstrucționate, ci numai genii ale obstrucției.

Datorită clarității obstrucției și a coerciției, născute și crescute o dată cu el, „subiectul" își poate permite intervenția numai obstrucționînd, combătînd sau producînd „obiecte". În societate, el se naște din miile de îngrădiri, din multitudinea de reuniuni, definiții, opoziții, inhibiții și cartografieri care îi constituie „identitatea". A-l ataca înseamnă a-l împinge tot mai mult înspre sine.



René Magritte, *Vacanța lui Hegel*, 1959.

În formă exoterică, noi am cunoscut acest fenomen numai atunci cînd înarmarea totală a subiectelor politice moderne a adus distrugerea lumii într-o proximitate practică. Una dintre abstracțiunile aparent cele mai simple, cea numită „război", și care „exprimă o străveche și universal valabilă relație pentru toate societățile acestei lumi" (Marx)[1] devine din această cauză, pentru noi, cei de astăzi, o

1. La Marx, această formulă – din prefața la *Grundrisse* [*Fundamentele criticii economiei politice* – n.t.] – se referă la conceptul abstract de *muncă* al lui Adam Smith. Este o ironie faptul că însuși dialecticianul Marx ne-a rămas dator cu o simplă conceptualizare generală a polemicului. Și ar fi putut să ne-o ofere dacă nu s-ar fi „extins" numai într-o

realitate practică. Abia pe culmile modernității ni se dezvăluie identitatea dintre subiectivitate și înarmare. Abia aici avem de-a face cu „un război în sine", cu un „război *sans phrase*" Ceea ce, de-a lungul secolelor, învățăturile esoterice ale acestei lumi au considerat a fi secretul cel mai primejdios iese acum la iveală, în lumina unei reflexivități trezite din hipnoză, prin care putem rosti, pe un ton egal, numele defensivității noastre. Abia în modernitate viața a înghețat într-o atît de mare măsură în defensiva subiectelor, încît gîndirea noastră poate ajunge – tîrziu, dar nu fără rost – la conceptul general care să desemneze această subiectivitate. Viața, așa cum ar putea fi ea, este uitată tot mai mult, în tot mai complicatul sistem al restricțiilor cotidiene. De ajutat însă, ne poate ajuta numai ceea ce contribuie la dezarmarea subiectelor – pe toate planurile, în orice sens.

Dar în măsura în care diluarea subiectelor – asupra cărora minții inspirate nu au încetat să se gîndească – rămîne sarcina principală a rațiunii practice, filosofia, ca teorie a rațiunii, își cîștigă și ea de aici o ultimă normă. O gîndire care s-a pus în slujba rigidizării subiectelor nu prea mai este rațională. Încă nu a existat rațiune care să ne apere fără să ne extindă. Astfel, o gîndire matură nu se poate sustrage devenirii „dialectice" În final, chiar și cea mai riguroasă gîndire trebuie să treacă peste sine ca simplă gîndire a unui subiect. Dacă, în spiritul unei filosofii a conștiinței, punem accentul pe reflecția de sine; în spiritul unei filosofii a limbii, „pe practica comunicațională"; în spiritul metareligiozității, pe contopirea prin meditație; sau, estetic, pe o transcendență ludică – în toate aceste cazuri decizia constituie un act rațional, adică o rațiune fizionomico-simpatetică de a da ascultare, fără constrîngere, pornirilor corpului nostru.

---

direcție: de la filosofie la critica economiei politice. Datorită acestei scăpări s-a putut dezvolta terorismul principial al lui Lenin, cu nefastele sale consecințe.

Simptomul Weimar. Modele ale conștiinței în modernitatea germană

„Totul arată înspăimîntător – și asta mai puțin din cauza lucrurilor care produc frica, cît mai ales din pricina deplinei siguranțe cu care se încalcă acordul secret existent între oameni. Impresia e cam ca atunci cînd într-o cameră cineva ridică vocea: «Acum, că sîntem numai între noi, animalele...»."

Ernst Jünger, „Grausame Bücher",
in *Das abenteuerliche Herz*

După cum s-a arătat, cinismul constituie o figură de bază a retractării în desfășurarea istorică a conștiințelor combatante. În el, „ideologiile" se trezesc la sine. Strălucesc ostentativ într-o poză a irevocabilității răutăcioase. De-a lungul istoriei, apar vremuri puternic înclinate spre cinism; în termeni marxiști, vremuri ale dominației de clasă – epoci ale unei ideologii devenite reflexivă, în care normele și dogmele unei culturi, într-o tensiune ironică, se antrenează într-un joc cu contradicțiile lor interne. În istoria omenească de pînă acum, devenirea reflexivă a falselor și relelor ipostaze ale conștiinței a constituit mereu un simptom al patologiei culturale – expresie a faptului că straturile conducătoare au fost cuprinse de un val de morbiditate, împingînd spre sălbăticire și dezinhibare. Despre acestea, Oswald Spengler are întotdeauna de spus ceea ce noi așteptăm de la el, afirmații derutante în materie de precizie fizionomică. În perioadele tîrzii, se întîmplă că forțele inițiale, naivitățile și tensiunile volitive dintr-un strat cultural dominant s-au consumat prin procese de învățare strategice. De aceea, vremurile sînt înclinate spre cinism, spre gesturile goale și frazeologia rafinată. Aici, în spatele fiecărui cuvînt oficial se ascund rezerve, alternative și ironii; aici, în spatele exteriorizărilor oficiale se aud submonolguri mute, de care numai inițiatul, părtașul la corupție, la decadență și la ironie au habar. Zîmbetul augurilor este deopotrivă zîmbetul claselor dominante în declin.

Proiectul meu cu privire la Republica de la Weimar ocolește intenționat vocabularul patografic al criticii culturale, precum și îndoielnica sănătate a mult infatuatelor filosofii ale istoriei care se reped să

vorbească despre decadență și putrefacție într-o cultură de îndată ce o parte din reprezentanții ei se arată mai șovăitori, mai sensibli, mai lipsiți de continuitate și mai problematizanți. Fenomenul ideologiei reflexive nu se poate identifica întru totul cu declinul. Dacă naivitățile sînt în descreștere, iar raționalitatea în ascensiune, lucrul acesta nu trebuie neapărat să identifice amurgul Occidentului. Nu e nevoie nici de moralism și nici de metafore obtuze. Chiar și Ernst Bloch – care, în general, a scris lucruri mai subtile pe această temă și, în particular, despre „simptomul Weimar" (*Erbschaft dieser Zeit*) – își arogă uneori această poziție „sănătoasă": „Ideologia putredă, în vremurile crepusculare ale unei societăți structurate pe clase... falsă conștiință deja identificată, prin urmare iluzie" (*Das Prinzip Hoffnung*, I, p. 169). Modul în care privim presupune o psihostructură în cadrul căreia, între dezvăluirea „înșelătoriei" (conștientizarea „falsei ideologii") și adevărul plin de miez ar fi doar un pas. Însă atît psihologic, cît și sociologic, stările actuale sînt la mare distanță de trecut – iar în ceea ce privește adevărul, aproape nimeni nu-și mai poate închipui construirea unei relații stabile. Un stadiu pre- sau post-morbid se extinde într-o nouă normalitate. După o sută de ani de criză, cuvîntul „criză" e la fel de ofilit ca și indivizii pe care trebuia să-i trezească din amorțeală. Structurile moderne, reflexiv-cinice, supraviețuiesc în mod evident fazelor multicolore ale decadenței; chiar și cinismele cenușii ale obiectivității moderne rămîn tot cinisme, chiar dacă nu mai au în repertoriu nimic din poza morbidității aristocrate, din estetismul, dandysmul și modul de viață spiritual și stricat al individualităților supraeducate din burghezia tîrzie. Noi trăim astăzi într-un cinism care nu mai dă naștere la flori ale răului, la măreție priviri de gheață, la focuri de artificii și prăbușiri spectaculoase. În locul lor avem orașe de beton, democrație pe hîrtie, apatie, mediocritate fără de sfîrșit, rezolvare de probleme, o jalnică gargară despre responsabilitate, pesimism retardat și ironii insipide. E posibil să mai avem încă mult de-a face cu acest „spirit". Asta nu mai este însă nici măcar o mentalitate decadentă – nu poate fi decadentă, pentru că nu a fost precedată de o înălțime de la care să se prăvale. Ceea ce este astăzi cinic alunecă de multă vreme la vale în acest stil.

După cum am mai spus, ideologiei reflexive nu îi corespunde nici o formă de „demascare" Realismul religios încă nu și-a găsit critica, întrucît critica nu-și poate cîștiga legitimitatea dacă nu se opune neștiinței. În cadrul conștiinței difuz-cinice nu domnește o neștiință autentică, ci doar o scindare internă neafectată de nici una din strategiile Luminilor și caracterizată de un semiîntuneric conștientizat, care, în tulburarea sa, reușește să-și afle – Dumnezeu știe de unde – resursele de a se perpetua. Chiar și o critică ce devine cinică pentru a se putea bate cu cinismul dominant e sortită eșecului. Cam așa am putea schița identitatea criticii în vremea Republicii de la Weimar.

Republica de la Weimar aparține acelor fenomene istorice în cazul cărora poți studia cel mai bine felul în care modernizarea unei societăți își cere prețul. Aici, uriașe cuceriri tehnice se preschimbă pe un tot mai mare disconfort în lipsa de cultură; înlesniri civilizatorii, pe sentimentul lipsei de sens. Proiecte gigantice se ridică la orizont, dar în umbra lor se conturează întrebarea: pentru ce toate acestea, și cu ce mă afectează pe mine? Pentru intelectualitatea care a participat la realizarea acestui proces nu mai există pur și simplu „falsă conștiință", ci doar o incurabilă conștiință general răspîndită. Dat fiind că aceasta nu mai are nimic „sfînt", ea pofteşte. Iar pofta ei amorfă și indefinibilă domină o lume a instrumentelor, care însă nu o satisfac cu adevărat.

În cultura Weimar-ului – lucru pe care l-am subliniat deja în prima meditație preliminară [vezi *Critica rațiunii cinice*, vol. I, pp. 23-29, n.t.] –, cinismul își are încă idiomul său. Era mușcător și productiv. Cel de azi se exprimă numai în stilul lui „nu-mulțumesc", ursuz sau birocratic. Căci, în ciuda tutoror celor întîmplate, vîrfurile culturii weimareze sînt dominate încă de o mare afinitate pentru valorile înalte și pentru idealurile tradiției metafizice, a căror prăbușire este evidențiată astăzi în mii de deziluzionări și demontări îndrăznețe și proaspăt-agresive. Putem descoperi elemente kynice și cinice în toate esteticile progresiste ale timpului – nici un cuvînt însă despre fenomenul de alienare spirituală al micii burghezii și despre rătăcirea sa în fanteziile soldățești-politice (fascismul). Printre spiritele productive ale epocii, nu puțini sînt cei care își asumă ca mod de exprimare a dezamăgirilor lor, a sarcasmului și a noii mari răceli o artă agresivă. Astfel ia naștere un limbaj în care negativitatea și modernitatea, nefericirea și reflecția asupra contemporaneității devin identice. Din acest cerc ne parvin mari poze ale conservării individuale într-o realitate strident incurabilă. Aici, primul război mondial mai poate fi încă perceput ca o experiență metafizică – parafrază militară la Nietzsche, „Dumnezeu a murit". Eul postbelic este un moștenitor fără testament și aproape inevitabil condamnat la cinism. Încă o dată, el se proiectează în mari luări de poziție: autonomie estetică în fața fărîmițării cauzate de o epocă a distrugerii generalizate; o mască a superiorității în plin proces de scindare; o aprobare rece a realităților care spun „nu" viselor noastre; depășirea răcelii lumii printr-o răceală a artei. Cinicii artei weimareze se antrenează pentru a face pe stăpînii situației; dar situația e de așa natură încît nu există decît deasupra și dedesubt, dar nu și control. Ei exersează ridicarea deasupra absurdului, deasupra unui ininteligibil de multă vreme scrutat cu privirea. Lipsiți de respect, ei își pun propriile poze în fața fatalității vremurilor – vremuri apăsătoare și obișnuite deopotrivă: să te lași purtat de valul cinismului și apoi, hopa, să constați că trăiești bine-mersi. Modernizarea conștiinței nefericite.

1. Cristalizarea weimareză. Tranziția unei epoci de la memorie la istorie

„Trei sferturi din literatura și din toată filosofia voastră constituie expresia unui disconfort."

Bruno Frank, *Politische Novelle*, 1928

De-a lungul deceniului în care m-am ocupat de cultura weimareză, am dezvoltat, timid la început, un sentiment de neîncredere față de cercetarea în acest domeniu, și care mai tîrziu a devenit o îndoială teoretică fundamentată. Cu cît citesc mai mult, cu atît mai puțin mă pot pronunța asupra învrednicirii noastre de a spune lucruri înțelepte despre cultura și conștiința acelor ani. Și cu cît cercetarea ia amploare, cu atît mai mult îndoiala mea devine mai mare. Nu schimbă cu nimic o serie de impresionante analize și reprezentări științifice. Îndoiala nu se referă la posibilitatea de a reflecta istoric-critic la un aspect sau altul al vieții culturale a acelei epoci, ci la puterea noastră de a lua o atitudine productivă în ceea ce privește continuitatea și discontinuitatea noastră referitoare la Weimar. Îndoiala mea poate fi înțeleasă ca expresie a unei îngrijorări de tip „filosofie a istoriei".

Există două tipuri de abordare a Weimar-ului, ambele ușor de distins: unul nostalgic-arheologic și altul apologetic-politic. Primul trece prin literatura memorialistică, prin tradiția orală a bătrînilor și prin curiozitatea proiectivă a grupărilor politice marginale de azi. Conform acestora, în Germania a exitat o vreme cînd viața era „încă interesantă", unde politica și cultura s-au contopit dramatic, vital, tumultuos într-un ciclu de atracții și respingeri – de parcă teatralitatea ar fi constituit numitorul comun al tuturor manifestărilor vieții sociale, de la expresionism pînă la picioarele Marlenei Dietrich în *Blauen Engel* (*Îngerul albastru*), de la farsa sîngeroasă a puciului hitlerist din 1923 pînă la *Opera de trei parale*, de la impunătoarea înmormîntare a lui Rathenau din 1922 pînă la măgăria incendierii Reichstag-ului în 1933. De pe buzele tuturor, permanenta criză a devenit un iscusit regizor în stare să producă efecte dintre cele mai impresionante. Pe lîngă nostalgia celor care își amintesc, se mai poate observa și un chinuitor dor stîngist după Republica de la Weimar, care ar fi găzduit un larg spectru al culturii politice, de la liberalismul de stînga al lui Tucholsky, Ossietzky, Kästner, Heinrich Mann etc. la autorii simpatizanți ai social-democrației și ai comunismului, de la radicalii de stînga pînă la marxiștii independenți precum Benjamin, Korsch, Brecht și teoria critică timpurie... Republica de la Weimar a devenit un fel de obiect de joacă al istorismului de stînga, un cîmp de exercițiu pentru partizanate și angajări retroactive, de parcă ar fi de

folos a se ști, măcar *a posteriori*, de care parte a spectrului politic ai fi luptat. Dat fiind că al III-lea Reich și restaurația din epoca Adenauer au făcut imposibilă reconectarea la ideile și potențialele culturii weimareze, noua stîngă a trebuit să-și creeze un acces de tip arheologic la straturile subterane ale culturii politice germane. Arhivarea, răsfoitul, cititul și tot ce aduc ele fac o impresie distinctă; o anumită tradiție, neîntreruptă, trebuia să se autoexhumeze, pentru ca apoi să ajungă surprinsă la concluzia că toate au mai existat deja – anume „identitatea" noastră intelecutală de sub depunerile timpului.

Cel de-al doilea tip de a aborda Weimar-ul alege ca punct de observație fascismul și hegemonia național-socialismului. Interesul este aici mai tot timpul apologetic și didactic. De ce o anumită persoană sau un anumit partid *au trebuit* să se comporte astfel? De ce fascismul național-socialist s-a dovedit atît de iminent și cum ar fi putut fi ținut în frîu? De ce evenimentele petrecute au fost atît de cumplite? Din această perspectivă, temporal, Weimar apare ca un pre-fascism, anume timpul de dinaintea lui Hitler. Literatura lui cum-a-fost-cu-putință umple deja biblioteci întregi. Weimar funcționează ca un avertisment al eticii politice, semnalînd ce se întîmplă atunci cînd lipsește centrul democratic, cînd forțele neliberale devin prea puternice, cînd partidele muncitorești se măcelăresc între ele, cînd capitalul monopolist nu știe cum să o ia înainte etc. Un număr de autori știuseră „încă de atunci" care era calea dreaptă, dar n-au reușit să țină frîiele; o altă tabără „rătăcea" încă de atunci, așa încît acum știe ce-i de făcut. Astfel, pentru toată lumea, Weimar reprezintă ora de istorie politică și morală din care fiecare își trage propria învățătură. Dat fiind că generația de martori oculari îmbătrînește și moare, pedagogizării politice a acelor vremuri începe să nu-i mai stea nimic în cale – poate doar academizarea...

Împotriva ambelor tipuri se manifestă îndoială. E posibil oare ca ele să nu fi produs altceva decît o cercetare blocată într-un „stadiu al oglinzii", datoare în continuare unor relații „interesate" față de „obiectul" lor? Proiecții, apologetică, depășire, nostalgie, salvare – toate acestea sînt imagini și poziții într-o galerie a istoriografiei. „Ceea ce voi numiți al vremii spirit/ E însuși spiritul stăpînilor/ în care vremea se-oglindește" (*Faust I*). Este oare „obiectul Weimar" vizibil pentru noi? Putem noi experimenta și alte optici decît cele nostalgice, proiective, apologetice și didactice?

Opinia mea este că formele specifice culturii Weimar-ului devin iarăși vizibile prin prisma cinismului reîntors la sine al zilelor noastre. Cu cît mai clară devine pentru noi structura cinică modernă, cu atît mai mult ne putem însuși optica ce caracterizează atît de intim acest fenomen. Astfel, descoperim în cultura Weimar-ului adevărata perioadă de „descălecare" a acestei structuri cinice și a dimensiunii sale de

hegemonie culturală. Abia atunci imoralismele strategice, captive pînă în acel moment în medii ermetice, au început să pătrundă conștiința colectivă, iar tot ce a reprezentat o confidențialitate internă a *Realpolitik*, a diplomației, a înaltelor state-majore, a crimei organizate, a prostituției și antreprenoriatului a fost cuprins de o poftă uriașă de adevăr și, ca atare, irevocabil transpusă în clarobscurul „secretelor publice"

Atît timp cît nu avem o priză bună și explicită asupra cinismului, esențialul culturii weimareze continuă să ne scape. De aceea reflecția de sine are întîietate în fața istoriografiei. Naivă, ea și-a atins deja frontiera. Abia o reflecție de sine precizată poate face din nou posibilă o experiență istorică profundă – desigur, dacă credem că avem nevoie de ea. Invers însă, trebuie să te fi alimentat din abundență cu *haute-goût*-ul specific al cinismului wiemarez și fascist pentru a realiza că în cadrul acestora acționează o serie de structuri care persistă și ne pun în legătură cu trecutul. Obiectele istorice nu „există" pur și simplu – ele se ivesc o dată cu dezvoltarea văzului.

O altă îndoială referitoare la uzualele reprezentări ale Weimar-ului vine ca un reflex natural al cercetării surselor. Citind documentele, îți dai seama că multe din textele de atunci sînt scrise – în ceea ce privește reflecția, punctul de vedere și expresia – la un nivel mult mai ridicat decît istoriile culturale ulterioare „despre" ele. Acestea din urmă profită de obicei numai de deplasarea în timp a punctului de observație, iar singura lor artă de a fi mai deștepte provine din această ulterioritate. Aceasta este însă viclenia obiectului Weimar. Mai departe, nu se mai poate vorbi despre el fără a ține cont de toate cele spuse de contemporani despre ei înșiși. În ciuda multor contraexemple, impresionantele lor edificii fac din cultura Weimar-ului cea mai activă epocă a istoriei de pînă acum – o epocă de o înaltă reflexivitate, meditativă, plină de fantezie și expresivă, traversată de cele mai complexe strategii autocontemplative și autoanalitice. Vorbind numai „despre" ea înseamnă a fi sub ea. Comentariul nostru riscă să gloseze pe marginea unor lucruri care ne depășesc înțelegerea, deoarece textele au așezat ceea ce se subînțelege la un nivel atît de ridicat, încît vremurile ce i-au urmat nu-și mai pot asuma automat puterea de a le reconstitui în întregime la aceeași atitudine. (Lucru valabil nu numai pentru cultura acestor ani, dar în special pentru ea.) Îmi doresc să pot arăta cum diverse domenii ale culturii Weimar-ului au fost încununate de structuri cinice, abia acum descoperite de spiritul deziluzionat, kynic-cinic și crizoman al anilor '70-'80. Timpurile se înțeleg reciproc peste arcul unei jumătăți de secol din cauza unei similitudini reiterate în materie de experiențe. Cît despre disconfortul autocontemplativ, mizantropia înțeleaptă și demoralizarea reflectată, ele redevin congenitale. Este o formă de exprimare pozitivă, dar care cuprinde un fenomen periculos. Noi lucrăm aici cu o ipoteză pe care

o presupunem că ar fi corectă, sperînd însă că funcționează ca o *sefl-distroying prophecy* – anume că astfel de structuri evidențiază o tipologie a perioadelor interbelice, în care nici un tip de inteligență și nici o formă de bunăvoință nu fac un gest pentru a opri tendințele catastrofale ale sistemului.

Metoda de reprezentare este una asociativă și, în același timp, una care construiește. *Citatele* amănunțite îi sînt esențiale. Îmi va face mare plăcere să-i transmit cititorului parte din uimirea și stupefacția pe care pura lectură le poate produce – desigur, în contexte prefabricate. Temele sînt relativ multiple, și nu sînt urmate pînă la capăt. Fiecare capitol trebuie să fie numai o aluzie. Rezultatul final este un labirint explorat metodic, presupunîndu-se că poți ajunge la cunoașterea unor epoci explorînd colecțiile de texte contemporane lor, la fel cum explorezi pereții de sticlă și oglindă ai unui labirint de bîlci. Prin asta vreau să clarific un lucru – în mod normal, imposibil de înțeles –, încercînd să arăt cum el, în multiplicitatea și discontinuitatea sa interioară, ne depășește puterile normale de înțelegere. Avem nevoie de un „cubism" logic și istoric, o simultaneitate a gîndirii și a privirii. În viața de zi cu zi, nu sîntem suficient de ex-centrici pentru a putea surprinde excentricitatea devenită normalitate a cotidianului și a istoriei noastre. Ca atare, putem privi „simptomul Weimar" drept o aventură metodologică: o călătorie într-o lume a nebuniei, care însă ne-a produs.

2. Știința dadaistă a haosului. Cinismele semantice

„1° În jurul unei mingi de foc zboară o bilă de căcat, vîndută pe ciorapi de damă și prețuită de Gauguin...
78° Un șut cosmosului! Vivat Dada!!!"

Walter Serner, *Letzte Lockerung*, 1918/1920

„Avem dreptul la orice formă de amuzament – în cuvinte, în forme, în culori, în zgomote; dar toate acestea constituie de fapt o tîmpenie fără margini, pe care, conștient, o iubim și o producem – o teribilă ironie, ca și viața însăși; tehnica precisă a nonsensului văzut ca sens ultim al lumii."

Raoul Hausmann, *Der deutsche Spießer ärgert sich*

„Hindendorf, Ludenburg nu sînt nume istorice. Există doar un singur nume istoric: Baader."

Johannes Baader, *Reklame für mich*

„Toată lumea să trăiască – numai unul trebuie să dispară – burghezul..."

Richard Huelsenbeck

Neokynismul secolului XX intră în scenă o dată cu dadaismul. Ținta atacului său: tot ce se ia în serios – fie în domeniul culturii și artelor, fie în politică sau în viața burgheză. Nimic nu a lovit cu atîta furie *l'esprit de sérieux* al secolului nostru ca ambuscada dadaistă. În esență, dadaismul nu este nici o mișcare artistică, nici una anti-artistică, ci o *philosophische Aktion* radicală. Ea practică știința unei ironii militante[1].

De la burgheza „instituție artă" (Peter Bürger), dada preia numai următorul motiv: în secolul burgheziei, arta a dobîndit un puternic elan filosofic, acela al libertății de expresie amorale. Dar arta nu mai era de mult ceea ce fusese odinioară în centrul său și în perioada de formare neokynică (în *Sturm und Drang*-ul burghez al secolului al XVIII-lea), anume un mijloc de exprimare a „adevărului". Ceea ce

1. Otto Flake, 1923: „Dada este același lucru ca, pe vremuri, renumita dar puțin înțeleasa ironie romantică – o formă a *suspendării*. Ceea ce se suspendă este seriozitatea – și nu numai seriozitatea vieții..." (*Das Logbuch*, Gütersloh, 1970, p. 295).

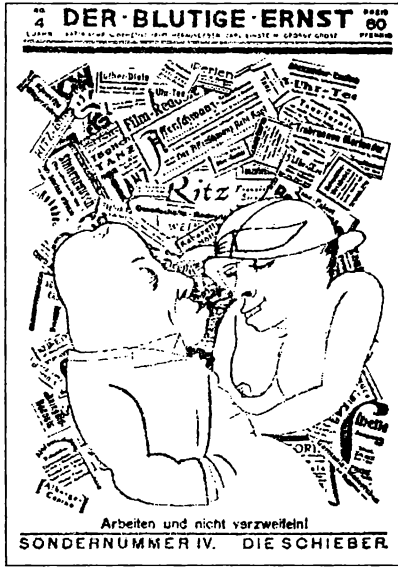
dadaiștii au în față este o artă de tip esteticist, o artă a artiștilor. Ea se lua pe sine foarte în serios, constituind un substitut religios și un mijloc de înfrumusețare a „oribilei realități burghezo-capitaliste". De aceea dadaiștii nu au făcut altceva decît să recupereze impulsul filosofic al artelor – voința lor de adevăr – împotriva exceselor sale în materie de artisticitate și subtilitate și împotriva manierismelor sale înstrăinate de viață. Cu o mișcare violentă, ei au pus sub semnul egalității arta și ceea ce, la vremea respectivă, se numea în mod peiorativ „tehnică" – acea artă superficială a înfrumusețării care să răspundă cererii „filistinilor" de amuzament și distanțare de realitate. Pentru avangardiști, realul avea mai degrabă gustul negativității crude. Așa se face că dadaiștii pașnici și anti-militariști din Zürich-ul anului 1916 (aproape în totalitate emigranți din țările beligerante) îi numărau în rîndul adversarilor pînă și pe pacifiști, pentru că aceștia din urmă așezau, la modul rușinos și nerealist, în fața realității un *ideal* al păcii. Aici se poate observa pentru prima oară iscălitura modernității kynice: a spune *da* realității ca realitate; a spune *nu* și a lovi peste față tot ceea ce este doar „gîndire frumoasă".

„Toți artiștii manufacturieri din Zürich au pornit o campanie împotriva noastră. A fost minunat; acum știam cu cine avem de-a face. Eram împotriva pacifiștilor pentru că războiul ne dăduse posibilitatea să existăm în toată gloria noastră. Și pe atunci pacifiștii erau mult mai decenți decît sînt astăzi, cînd fiecare tînăr naiv vrea, cu cărțile sale, să folosească conjunctura împotriva vremurilor. Eram pentru război; dadaismul este și astăzi pentru război. Lucrurile trebuie să se izbească unele de altele, și coliziunile sînt încă mult prea puțin cumplite."

Acestea erau cuvintele rostite de Richard Huelsenbeck în prima sa cuvîntare dadaistă în Germania (Berlin, februarie 1918). Din punct de vedere moral, niciodată nu ne vom putea forma o relație cu un astfel de text. Probabil că nici măcar una psihologică. Trebuie mai întîi să te obișnuiești cu aceste moduri de adresare ironic-polemice pentru a-l înțelege pe Huelsenbeck: el experimentează o nouă tactică pe o temă extrem de delicată, și anume aceea de a se declara de acord, într-o manieră murdar-ironică, cu răul cel mai mare. Prin afirmații cinice, el își edifică un eu dincolo de bine și de rău, care se vrea la fel ca și epoca în care trăiește.

La acea vreme, războiul făcea ravagii pe toate fronturile. „Valorile" Occidentului erau în plin proces de „prăbușire", la fel ca și frontul german – și, o dată cu ele, un întreg secol desemnat drept cel burghez, anume îmbătrînitul secol al XIX-lea. Prin confruntările de materiale produse de al doilea război mondial, Europa trecea printr-o perioadă a „întoarcerii reprimatului" – întoarcerea bestiei dintr-o pace eronată, aparținînd unui filistinism imperialist. Progresul burghez fusese un non-realism; tot ceea ce el a încercat să treacă sub tăcere îi

exploda acum în față. După Nietzsche, dadaiștii au fost primii care au încercat să privească întoarcerea reprimatului de pe o poziție pozitivă. Astfel, ei au dat o altă direcție dreptului „liber" la expresie artistică. Între mentalitatea generalilor – care, serios, se declară pentru – și cea a pacifiștilor – care, tot serios, se declară împotrivă –, dadaiștii construiesc o a treia poziție, gălăgios-răutăcioasă și „liberă" de orice fel de scrupule: a fi neserios pentru.



Dadaismul preia o parte din forța sa de impact din sentimentul produs de o privire limpede și invincibilă asupra lumii. Masca este patetică și pozitivistă. Se face, fără compromisuri, distincție între „faptele crude" și fraze, între simpla cultură și dura realitate.

> „Noi nu propagăm o etică ce rămîne mereu ideală (păcăleală)... Ne dorim să punem în ordine economia și sexualitatea, și nu dăm doi bani pe o cultură ce n-a existat ca lucru palpabil. Îi dorim sfîrșitul... Sperăm că lumea mișcă, se mișcă, te mișcă, creează neliniște în loc de repaus – jos cu toate scaunele, cu toate sentimentele și cu gesturile nobile..."
>
> Hausmann, *Der deutsche Spießer ärgert sich*

Manifestul dadaist spune următoarele:

„Cuvîntul «dada» simbolizează cea mai primitivă relație cu ceea ce ne înconjoară. Cu dadaismul, o nouă realitate își intră în drepturi. Viața ne apare ca un amestec simultan de zgomote, culori și ritmuri spirituale, reprodusă de arta dadaistă cu toate strigătele și febrilitatea temerarului său suflet cotidian și a întregii și brutalei sale realități..."

În dadaism, indivizii realizează pentru prima dată în mod conștient o întoarcere exemplară pentru toată subiectivitatea modernă a noii realții dintre eu și lume: individul kynic se desprinde cu totul de poza artistului în sine (geniul), a gînditorului planetar (filosoful), a antreprenorului avîntat; pentru el conteză mult mai mult datul. Dacă ceea ce ne pune în mișcare este un lucru brutal, atunci trebuie să fim și noi brutali. Dadaismul nu vede un cosmos ordonat. Ceea ce-l atinge pe el este orientarea în haos. În mijlocul gălăgiosului masacru, orice poză meditativă e lipsită de sens, așa cum apare ea în tihnit-agitatele filosofii ale acelor vremuri. Dadaismul îi cerea existenței o absolută contemporaneitate cu dezvoltările propriilor vremuri – o avangardă existențială. Numai ceea ce este avansat la superlativ trăiește în prima linie a timpului: războiul a dobîndit mobilitate și autodizolvare; forma cea mai evoluată a distrugerii, ajungînd pînă la artă; antipsihologie, antiburghezie. Dorința de adevăr a acestui curent este de a avea timpurile în nervi și de a trăi și gîndi în ritmurile acestora[1].

Se poate auzi aici un ecou filosofic: dadaismul preia motive ale ontologiei existențialiste heideggeriene, care, la un nivel conceptual extrem de ridicat, critică minciuna privind subiectul, ticluită de filosofia dominantă europeană. Eul nu este stăpînul lumii, ci trăiește în aceasta cu statutul de *îmbrîncit în ea*; permanent realizăm „schițe", dar și acestea sînt, la rîndul lor, „schițe îmbrîncite", astfel că la un prim nivel funcționează o structură a existenței pasive. Dacă așezăm alături pe:

„A fi dadaist înseamnă *a te lăsa îmbrîncit de (pe) lucruri*, a fi împotriva oricărei sedimentări, a sta un moment pe scaun înseamnă a-ți pune viața în primejdie..."

(*manifest dadaist*, 1918)

Am putea ușor trage concluzia că ontologia existențială ar fi o depășire academică a „dadasofiei" sau „dadalogiei" – prin care Martin Heidegger a știut să-i pună cu mult succes între paranteze maestrului

1. Aceasta pare a fi o caracteristică esențială a moralei de stînga. *Cf.* afirmația lui Regler: „Cine nu a luat parte la vremurile sale, a fost un om sărac. Aceste cuvinte au devenit o lege nescrisă, apoi o apăsare și, în final, un șantaj moral" (*Das Ohr des Malchus*, Frankfurt am Main, 1975, p. 161).

Johannes Baader rangul de Mare Dadaist. Secretul succesului său trimite la ceea ce produce „eşuarea" dadaismului: seriozitatea. În locul sclipitor-neserioaselor producţii ale artiştilor „îmbrînciţi" dadaistic şi al satirei politizante, îmbrîncirea face carieră în varianta sa serioasă.

Atacul dadaist are două laturi: una kynică şi alta cinică. Atmosfera celei dintîi este jucăuşă şi productivă, copilăroasă şi pentru copii, înţeleaptă, generoasă, ironică, suverană, intangibil-realistă. Cea de-a doua indică tensiuni distructive puternice, ură şi reacţii defensive orgolioase faţă de fetişul burghez interiorizat, nenumărate proiecţii şi o dinamică a afectelor de la dispreţ la dezamăgire, de la autorigidizare la atrofiere a ironiei. Nu e simplu să separi aceste două afecte; împreună, ele fac din fenomenul dada un complex strălucitor, care se sustrage atribuirilor şi reacţiilor afective simple. Chiar şi în faţa fascismului dadaismul se comportă ambivalent: elementele sale kynice îl fac să aparţină întru totul antifascismului, logicii şi „esteticii rezistenţei". Elementele sale cinice îl apropie de estetica prefascistă a distrugerii, care doreşte să supravieţuiască urgiei. Dadaismul combate „seriozitatea sîngeroasă" care, totuşi, prin aspectele sale agresive, se află adînc cuibărit şi în el. Însă dadaiştii nu au reuşit să-şi treacă prin filtrul ironiei propriile teme: atitudinea lor ironică a conservat o importantă cantitate de distructivitate neeliberată, iar în felul lor de a se pune în mişcare se poate descoperi încă multă rezistenţă şi rigiditate.

Filosofia dada dezvoltă pe alocuri viziuni mistic-ironice care sărbătoresc viaţa în plinătatea sa nediferenţiată, mereu într-un ton strident disperat, ca în proclamaţia marelui dada Johannes Baader:

> „Un dadaist este un om care iubeşte viaţa în toate formele sale şi care ştie şi zice: nu numai aici, ci şi acolo, şi acolo, şi acolo există viaţă! Ca atare, adevăratul dadaist domină (?) întregul registru (!) al exteriorizărilor umane, de la persiflajul de sine grotesc pînă la cel mai sfînt cuvînt al slujbei bisericeşti de pe această sferă pîrguită şi aparţinînd tuturor muritorilor numită pămînt...".

Chiar şi în imnurile gigantomane ale căpeteniei de sectă Baader, care se lasă proclamat preşedinte al cosmosului, îşi fac apariţia încercările tipice ale încuviinţării, în care ironia dadaistă se întîlneşte atît de bine cu aspectul kynic al religiei (vezi felul în care dadaiştii privesc mistica, în special cazul lui Hugo Ball).

Prin dadaism se experimentează o filosofie provizorie a lui „da", care se dedică întîi şi întîi energiei concrete, momentane, capricioase şi creative a individului dada. „Da"-ul răspunde stării lumii care este supusă ironiei, dar şi mai mult momentului trăit, în care realizează minunea unui mereu efemer prezent şi paradoxul existenţialist al

duratei interioare, deopotrivă neatinsă şi traversată de turbulenţele lumii[1]. Pentru ca acest element vital dinamic să treacă în prim-plan, suprastructura culturală trebuie distrusă. De aceea dadaiştii văd în expresionism numai o continuare a idealismului german: „scîrboasele întunecări ale obiectelor, numite expresionism".

„Primul expresionist, omul care a descoperit «libertatea interioară», a fost un saxon mîncău şi băutor, pe numele său Martin Luther. El a alăturat înclinaţia protestatară a neamţului spre o inexplicabilă «interioritate» egală cu ipocrizia, spre jonglerii cu suferinţe imaginate şi prăpăstii ale «sufletului», unei supuşenii de servitor în faţa autorităţii publice. El este tatăl lui Kant, al lui Schopenhauer şi al nonsensului artistic de azi, care se holbează la lume şi încearcă prin asta să o anuleze."

Raoul Hausmann, *Rückkehr zur Gegenständlichkeit in der Kunst*

Ceea ce se observă aici este realismul kynic al lui Nietzsche – cu aceeaşi componentă de ură antiprotestantă. „Da"-ul dadaist acordat realităţii şi realizării nu se interesează de opinia experţilor, cunoscătorilor, snobilor şi criticilor. Dadaismul poate fi înţeles ca un prolog al emancipării diletantului, care porneşte de la premisa că bucuria exprimării este mai importantă decît rezultatul. Măiestria este numai un adaos la autenticitate; ceea ce contează nu sînt operele rămase, ci momentul realizării lor intensive.

Un alt motiv nietzschean în cadrul dadasofiei: reîntoarcerea identicului. În acest sens, *Rezolvat pe calea dada. Un trialog între fiinţe omeneşti*, una din strălucitoarele scrieri dada, deschide spre ample dimensiuni istorice.

„...Dada a existat dintotdeauna – în Egiptul antic, precum şi în Europa sau în Mexic. Dadaistul, stimate domnule doctor Smartney, nu este înrobit timpului...
...renaşte în permanenţă, este dus mai departe prin lanţul generaţiilor, dada este o afacere eminent metafizică...
...Dada este marele inspector al moralelor şi prinzătorul de moralişti... Ei cred că dada se aseamănă în viziune cu o sectă religioasă din Antichitatea egipteană – dar dada şi-a făcut apariţia şi în India. Adoratorii de mîna stîngă ai lui Şiva l-au cultivat. În epopeea lui Ghilgameş a vechilor asirieni scrie negru pe alb că dada este identic cu începutul lumii. La fel în misteriile dionisiace, ca şi în cuvintele oraculare ale preoţilor din Dodona... Dada este o mare ironie – el se impune ca direcţie, dar nu este o direcţie...

1. Dadaismul ar trebui înţeles ca o şcoală a pozitivismului „subiectiv" – spre deosebire de pozitivismul „obiectiv" al empirismului logic. Ambele pozitivisme au în comun un cinism semantic radical. Dada vorbeşte despre *nonsens* în sens existenţial; pozitiviştii logici, despre *lipsă de sens* în ceea ce priveşte propoziţiile (de exemplu, cele metafizice).

Dadaist a fost și criminalul sexual Alton, atunci cînd a scris în jurnalul său: *killed to-day a young girl, it was fine and hot**...
Dadaist a fost și Manolescu, cînd a apărut ca nobil și s-a instalat la curtea imperială, fără să știe cu ce are să-și plătească facturile. Dada este latura americană a budismului...
Documentele dadaiste sînt întotdeauna falsificate..." (pp. 110-113).

Faptul că gîndirea dadaistă nu se lasă rezumată și nu este reductibilă la o formulă provine din structura sa de moment. Mișcarea ei este parte a unor procese, salturi, fente care, prin esența lor, nu sînt reductibile. Chestiunea însăși este împlinirea ei (un motiv dominant în filosofia reflexivă, în special la Fichte și Hegel). A vorbi „despre" conștiința dada înseamnă aproape automat a te plasa sub nivelul acesteia. Dacă încercăm să spunem ceva general *despre* ea, o facem cu precizarea explicită că obiectul nu îl constituie documentele dada, ci metoda dada.

Aș dori să le desemnez ca o metodă a „negației reflectate". Cu alte cuvinte, o tehnică a distrugerii sensului, o metodă a nonsensului. Acolo unde își fac apariția valori „solide", semnificații superioare și sensul profund, dada experimentează distrugerea sensului. Dada oferă o tehnică explicită de dezamăgire în fața sensului și, ca atare, se așază în spectrul mai amplu al *cinismelor semantice*, cu ajutorul cărora este posibilă demitologizarea lumii și a conștiinței metafizice înspre un stadiu ultim radical. Dadaismul și pozitivismul logic[1] sînt părți ale unui proces care răstoarnă orice credință în concepte universale[2], în formule generale și totalizări. Ele funcționează ca un canal de evacuare a gunoiului suprastructurii ideatice europene prăbușite. Acum, pentru dadaiștii care, fără excepție, au aparținut unei generații ce cu puțin timp înainte încă mai îngenunchease, într-un ultim act de pioșenie, în fața a ceea ce se numește artă, operă de artă, cultură și geniu începea mai întîi o mare campanie de curățare a propriei lor minți și a propriului trecut. Ca apostați ai credinței în artă, ei neagă forma lor anterioară de viață și tradiția în care nu se mai pot „odihni", anume crearea de sens prin artă și ridicarea obișnuitului

* „Am omorît azi o tînără fată, era drăguță și fierbinte..." (n.t.).

1. Acestea sînt doar cele mai proeminente fenomene în domeniul cinismului semantic; vezi *Scheinprobleme* de Carnap, *Geschichte als Sinngebung des Sinnlosen* de Th. Lessing, *Sprachkritik* de Mauthner, *Tractatus* de Wittgenstein.
2. Dacă M. Rutschky putea scrie în eseul său despre anii '70, *Erfahrungshunger* (Köln, 1980), că aceștia au reprezentat o epocă în care „utopia conceptelor universale" s-a dezagregat treptat, atunci el numește ceva ce este comun Germaniei Federale și Weimar-ului. În cadrul RFG era vorba despre conceptele universale sociologice ale stîngii; Weimar-ul lupta mai mult împotriva strigoilor numiți valori. Ambele au mizat pe un pozitivism subiectiv: senzorialitate în loc de sens.

la nivel de lucru semnificativ. Împotriva acestei **forme de viață** apropiindu-se de amurg, dadaismul găsește cuvinte **dintre cele mai** caustice, mai ales cînd e vorba despre „ultima" dintre **orientările** artistice, expresionismul:

„Nu, domnii mei, arta nu este în primejdie – căci arta nu mai există. E moartă. Ea a fost cea mai înaltă formă de evoluție a lucrurilor, învăluia în frumusețe nasul umflat și buzele de porc ale lui Sebastian Müller, era o iluzie frumoasă, pornind de la un sentiment al vieții senin și fericit (!) – și acum nimic nu ne mai ridică la cer, nimic! Totala lipsă de putere... ăsta este expresionismul... Burghezul mînuind tocul și pensula se putea astfel percepe pe sine ca fiind sfînt, reușea oarecum să se depășească pe sine, penetrînd un indicibil și universal haos lumesc – o, expresionismule, tu, revoluție a minciunii romantice..."

Hausmann, *Der deutsche Spießer ärgert sich*

Nu întîmplător poza artistului frenetic a fost din nou la modă în 1968, atunci cînd dadaismul noii stîngi a renăscut prin „activism", *happening*, *go-in*, *love-in*, *shit-in* – toate dadaismele corporale ale unei conștiințe kynice renovate.

Dada *nu* se revoltă împotriva burghezei „instituții artă"[1]. Dada se întoarce împotriva artei ca tehnică a semnificării. Dada este antisemantic. El respinge „stilul" ca simulare a sensului în aceeași măsură în care ridiculizează mincinoasa „înfrumusețare" a lucrurilor... Ca antisemantică, dadaismul produce un deranj la nivel de sistem – nu atît al metafizicii, cît al afirmațiilor despre ea: sectorul metafizic devine un fel de spațiu liber destinat bîlciurilor; acolo toate sînt permise, în afara „opiniei". „Ironia vieții" (Hausmann) trebuie depășită cu ironia dadaismului. Însuși dadaismul ca stil ar reprezenta un pas înapoi – și exact în acest sens istoria artei l-a făcut prizonier și l-a expus în muzeul curentelor stilistice. Din acest punct de vedere, Hausmann declară că este un antidadaist. Fiind un proces, dada nu se poate „așeza pe scaun"; fiecare stil e un scaun. În acest sens, dadaismul se înțelege pe sine ca o „tehnică exactă" – el spune mereu

1. Notă la mult discutata „teorie a avangardei" a lui Peter Bürger. În opinia mea, el nu abordează bine problema, și anume sub aspect sociologic. Dar nu despre asta trebuie discutat acum. Pentru dadaiști, arta nu este o „instituție" Arta este o mașinărie a semnificării, care trebuie deranjată în funcționarea sa sau distrusă. De aici cinismul semantic. Ea reprezintă un sector al supraeului, un fragment de autoritate – or, acesta trebuie să dispară. De aici comportamentul anarhist. Dorința de viață, de realizare este o moștenire veche: neokynism al secolului al XVIII-lea. În acest sens, arta burgheză semnificantă este „avangardă" dintotdeauna: un pionierat al adevărului și al vitalității în societatea modernă.

şi metodic „nu", dacă îşi face apariţia vreun „sens al lumii" care pretinde că ar fi altceva decît un nonsens. Totul este opinie, fiecare idealizare e suspendată printr-o strategie spirituală: montaj şi demontaj, improvizaţie şi retractare.

Una dintre cele mai corozive aspecte ale cinismului semantic dadaist apare la scriitorul Walter Serner, pe care Th. Lessing l-a numit un „Maupassant german". Redescoperirea sa în zilele noastre indică faptul că în RFG s-a format un public sensibil la cinisme şi în stare să-l înţeleagă pe acest autor, deoarece în interesul pentru imoralismul său rafinat se trădează o conştiinţă a răului „din păcate necesar". De la Serner ne provin 40 de pagini de proză fără precedent, *Letzte Lockerung* (*Ultima tentaţie*), scrisă în ultimul an al războiului şi publicată de Paul Stegemann în 1920, la Hanovra, în colecţia „Die Silbergäule" („Gloaba de argint"). E vorba de o serie de miniaturi poetice şi filosofice amestecînd critica culturală şi cianura de potasiu. Nicăieri nu se poate observa cu mai mare precizie ceea ce înseamnă „suspendare" – anume o străpungere deopotrivă violentă şi jucăuşă a tuturor semanticilor, semnificărilor, filosofiilor şi exerciţiilor artistice. Această proză loveşte brutal şi elegant în jurul său. Serner ne prezintă o teorie a jocului limbii, alături de care aceea a lui Wittgenstein pare un fel de exerciţiu de digitaţie pentru cucoane serioase şi îndemînatice (p. 4).

O dată cu această „destindere" ia naştere şi o anumită tentaţie a suicidului; agresivitatea intelectuală nu merge numai înspre exterior şi nu actualizează numai o spectaculoasă reacţie împotriva civilizaţiei. Serner, cel mai meditativ dintre dadaişti, şi-a dat lui însuşi socoteală. Ura dada se îndreaptă în acelaşi timp şi spre interior, împotriva culturii din mine, pe care am „posedat-o" odată şi care acum nu mai este bună de nimic:

> „O propunere rezonabilă: să ne imaginăm înainte de culcare, cu cea mai mare claritate, starea psihică a sinucigaşului care, cu ajutorul glonţului, vrea să-şi ofere o conştiinţă de sine..." (p. 8).

Acolo unde tot ce ţine de conţinut nu mai contează, rămîne numai secunda intensităţii decepţionate, o conştiinţă sinucigaşă care a „încheiat" cu toate. Existenţă înspre moarte. De aici nu mai există nici o îndoială că dadaismul şi ontologia existenţială heideggeriană cultivă o sursă de inspiraţie subterană comună.

La punctul zero al sensului mai funcţionează doar un dispreţ patetic al sensului – o greaţă atotpătrunzătoare faţă de tot ce este „pozitiv": „O concepţie asupra lumii ca o combinaţie de sunete" (p. 5)[1]. Serner

1. Weimar *vs.* RFG: În dezvoltarea lui Peter Handke se pot observa stadiile prin care trece pozitivismul subiectiv: critică a limbajului, jocurile lingvistice, logicizarea stării de greaţă; apoi de la lipsa de sens la senzualitatea

își scrutează mentalul în bună manieră pozitivistă și descoperă acolo cuvinte și propoziții care nu creează conexiuni. El proiectează această lipsă de legătură asupra unei lumi care, în aceste condiții, nu poate fi un „cosmos" Antisemantica dadaistă se transformă ca atare într-o anticosmologie. Ea îl surprinde pe om în procesul de realizare a diverselor concepții asupra lumii, al reprezentării ordinii. La început a fost haosul în care – din slăbiciune și dintr-o sete de sens – oamenii și-au proiectat visul unui cosmos:

„Deasupra acestui haos al mizeriei și al misterului ne încropim un cer salvator! Să aerisim în scop ordonator gunoiul uman!!! Mulțumesc... De aceea... se transpiră la scrisul de romane, la mîzgălitul de tablouri, la îndoitul de plastic, la a face reclamă simfoniilor și la crearea de noi religii! Cîtă vanitate – cu atît mai mult cu cît aceste grohăieli (mai ales cele din spațiul germanic) sînt atît de nefericite. Numai nerozii!!!" (pp. 5-6).

Aici iese la lumină una dintre naivitățile vechiului pozitivism: anume conceperea lumii ca un vîrtej al „faptelor" care, pentru el, se rotesc în același fel și cu aceeași intensitate ca propozițiile în mințile pozitiviștilor logici. Dar, spre deosebire de Serner, care încearcă să depășească insuportabilul prin aprobare, ei nu pot suporta acest haos al propozițiilor necoordonate. De aceea ei impun „faptelor" lor corsajele logicii formale. În esență, ei sînt cu toții niște cercetători ai haosului. Ambii lucrează cu primatul neordonatului, hipercomplexului, a lipsei de sens și a suprasolicitatului. Semantica cinică (pînă mai departe la Luhmann) nu poate altfel decît să facă ordine în contul arbitrarietății culturale și a constrîngerilor sistemice.

La Serner vedem cum un dadaism întotdeauna senin se învăluie într-un romantism rece și lipsit de umor. E vorba de un romantism al deplinei lipse de naivitate. În ea lucrează grija de a fi surprins într-un gest naiv sau în vreo formă de dedicație. Această atitudine împinge reflecția rea înspre propria și deja rigida carne. Nefericirii generale a epocii nu i se contrapune o căutare a unei vieți mai bune, ci încercarea de a așeza în fața acestei nefericiri date propria și dorita „înaltă" mizerie ce funcționează ca un fel de atu suveran. Astfel ia naștere o conștiință care nu este numai una decepționată, ci una care pune la baza formării sale voința de a fi tare. În reflecția sa murdară, Serner se antrenează în supraetajarea și supralicitarea fiecărei idei „pozitive" prin obiecții, prin distanțări și comentarii de pe poziții de superioritate furios-suspicioase. Experiența de sine devine același lucru cu distrugerea de sine. Totul este furie – iar această furie ajunge să se exprime, dar nu și să se descarce:

---

retractilă, spre noua epică; izolarea primelor „sentimente adevărate"; travaliul reamintirii. Greața și sensul nu pot coexista în timp. Constatînd asta, Handke este pe cale să devină un scriitor al semnificației.

„Ar fi furia viața însăși? Într-adevăr, furia este în mare parte sinceritate. Într-adevăr, toate celelalte nu pot fi suportate decît dacă furia rămîne ascunsă sau dacă stăpînul se deghizează... Totuși, lipsa de sens ajunsă la punctul ei culminant este furie, furie, furie și în continuare nu sens..." (p. 42).

Pe acest traseu se desfășoară o conexiune subterană a culturii urii în secolul nostru – de la dada pînă la mișcarea *punk* și la gestica de automate a *New Wave*. Aici se face simțit un manierism al furiei, care îi oferă marelui eu mort un soclu de la înălțimea căruia poate disprețui această lume grețos-neinteligibilă.

Devine absolut necesar acum să descriem spațiile reflexive ale conștiinței nefericite moderne, deoarece acestea sînt locurile în care se produce fenomenul fantastic, în măsura în care el nu este unul nihilist. Chiar și în prostia deschisă a ideologiei naziste se ascunde, la nivel structural, o „dimensiune a rafinamentului" În măsura în care dadaismul înscena un *show* cinic, el ducea o luptă a conștiinței nefericite pentru suveranitate în dauna sentimentului nimicniciei, pentru marile poze, în ciuda subminării interne. Cinismul semantic este însoțit nu numai de înclinații suicide, ci și de primejdia reacției isterice, lucru vizibil în paradoxurile „senzorialității" fascismului, care, în cadrul spectacolului politic, avea nevoie de o edificare a unui „sens cu adevărat mare", în care să se învăluie un de mult intuit și uriaș nimic. În cadrul isteriei acționează o voință de străpungere a autocontrolului eului de fiecare zi. Conform răutăciosului aforism al lui Lacan, acesta o împinge în căutarea unui stăpîn pe care să-l tiranizeze. Atît timp cît dadaismul a ținut aprinsă scînteia isteriei politice, aceasta se bucura de o legătură cu realul, căci seniorul pe care dada îl căuta ca să-l ia la pumni exista chiar și dincolo de barierele conștiinței dada, adică în realitate; iar ca senior al războiului, în această conflagrație imperialist-burgheză, el era mai malefic (la modul obiectiv) decît orice glumă dada – desigur, tot răutăcioasă. Isteria fascistă l-a descoperit pe însuși seniorul ce trebuia supus tiranizării, desemnîndu-și o lume a conspirației evreiești, pentru ca astfel să extermine un popor a cărui existență nu era sub nici o formă doar o creație a imaginației.

Ultima tentație a lui Serner a rămas astfel... penultima. Masca gentlemanului n-a căzut niciodată de pe chipul său – din cîte se știe – pe tot parcursul vieții sale. El a privit viața ca fiind „una a cîinilor", dar s-a cruțat pe sine de a trece „prin fața cîinilor" (Kästner). Chiar și stilizatele sale povești cu crime sînt mai degrabă caligrafiate de o mînă a stăpînilor și nu de laba lătrătorilor.

Dadasoful Raoul Hausmann s-a ținut mai aproape de misterul poftei de ceartă kynice, anume de a ataca fără a se autodistruge. El s-a orientat conștient spre formele sănătoase ale deconstructivismului simbolic, spre „vigilența rîsului, a ironiei și a inutilului", spre

„jubilația nonsensului orfic" (p. 50). Astfel latră cîinii lui Diogene. „Acest blestemat de Hrist a spus: priviți crinii pe cîmpie. Eu spun: prviți cîinii pe stradă" (*Sublitterel*, 1919, p. 53)[1]

Excursul 1: Amurgul blufului

> „Știu foarte bine ce urmăresc oamenii: lumea este variată, absurdă, pretențioasă și infumurată pe plan intelectual. Vor să batjocorească aceste aspecte, să le demaște, să le nege, să le anihileze. Se poate vorbi despre toate astea... Cine a ajuns să urască atît de profund a iubit probabil foarte mult odinioară. Cine vrea să renege lumea a agreat probabil odinioară ceea ce distruge acum."
>
> Kurt Tucholsky, *Dada*, 20 iulie 1920

Dadaiștii au găsit în Tucholsky un prim psiholog care, în aparență, a manifestat bunăvoință față de ei. În calitate de exeget popular, a încercat să separe binele de rău, pentru a-l justifica și, în același timp, pentru a-l bagateliza. Tucholsky transpune negativismul dadaist într-un limbaj serios, considerînd că în felul acesta manifestă înțelegere față de „oamenii aceștia" – care, ca noi toți, sînt niște oameni dezamăgiți de lumea plină de racile; doar că își varsă focul cu mai multă vehemență decît noi. Fenomenele dada de la Berlin, despre care este vorba aici, sînt interpretate de Tucholsky ca simptome ale unei mari penurii de dragoste în urma căreia *da* s-a transformat în *nu*, iar iubirea în ură. Explicînd mecanismul psihic al fenomenului, restabilești ordinea. Dacă este adevărat că fenomenul negativ nu înseamnă altceva decît reversul celui pozitiv, trebuie să o știm, iar atunci „...se poate vorbi despre toate acestea". Iată cum jurnalistul psihologizant ne indică în ce mod trebuie să minuim negativitatea. Ce-i drept, știe și el foarte bine ce înseamnă ironia, dar maniera sa de a bagateliza lucrurile urmează calea melancolică. Fiindcă nu recurge la o ironie cu adevărat agresivă. Rezultatul este că, datorită „înțelegerii" sale, minimalizează la modul melancolic problema pe care vrea să o explice: „Dacă eliminăm componenta de bluf a acestei grupări, nu rămîne prea mult" (p. 125). Dar cine a spus că bluful trebuie „eliminat"? Recurgînd la această formulare, Tucholsky dă dovadă de o serioasă lipsă de înțelegere. Căci bluful este o componentă esențială a procedeului dada; bluful și dorința de a șoca

1. Majoritatea citatelor dada lipsite de indicații bibliografice mai precise provin din antologia editurii Reclam: *Dada Berlin, Texte Manifeste Aktionen*, H. Bergius și Karl Riha (eds.), Stuttgart, 1977.

merg mînă în mînă, generînd un efect provocator, de trezire. Dada se bazează tocmai pe un realism al blufului, demonstrîndu-şi tehnica iluzionării, deziluzionării şi autodeziluzionării. Ca metodologie a blufului (a creării de iluzii şi a anihilării lor), dada arată cu ironie cum funcţionează ideologia modernă; postulezi valori, te prefaci că eşti convins de ele, iar apoi arăţi că nici nu te gîndeşti să crezi în ele. Prin această autosuspendare a concepţiei despre viaţă („amestec de cuvinte") dada dă în vileag un *modus operandi* al conştiinţei moderne, cu toate şarlataniile notorii în privinţa sensurilor. Tucholsky nu poate – mai bine zis *nu vrea* – să sesizeze toate acestea. El postulează un „sens" obiectiv. Astfel, obiectul pe care vrea să-l explice este sublicitat. Tucholsky nu-şi dă seama că metodele reclamei, ale propagandei politice, ale concepţiilor activiste şi neoconservatoare, ale industriei şlagărelor şi mijloacelor de divertisment etc. au fost expuse înţelegerii noastre ca într-o lădiţă cu scule – sau, mai bine zis, ca într-o gramatică. Fiindcă dada conţine o teorie a blufului în acţiune. Dar fără o teorie a blufului, a *show*-ului, a seducţiei şi amăgirii structurile conştiinţei din perioada modernităţii nu pot fi înţelese cu adevărat. Ne poate pune pe gînduri faptul că Tucholsky a apreciat fascismul naţional-socialist, pînă cu puţin timp înainte ca acesta să fi preluat puterea, doar din perspectiva „ironiei sale serioase", vorbind cu mult dispreţ despre prostia, încrîncenarea, bluful, poza, fanfaronadele etc. naziştilor. Această atitudine străbate pînă la sfîrşit foiletoanele antifasciste ale lui Tucholsky care, în rest, sînt cît se poate de caustice. Le lipseşte însă tăişul adevăratei înţelegeri. Ca toţi ceilalţi susţinători ai seriozităţii melancolice, nu a reuşit nici el să aibă o relaţie de fond cu „ideologia reflexivă" şi cu fenomenele blufului şi ale opiniei improprii. (Spre deosebire de Brecht, care a izbutit să se transpună în tiparele de gîndire ale adversarilor săi: să „se fofileze" cu abilitate, să procedeze tactic, să se dezinhibeze şi, în acelaşi timp, să păstreze controlul.)

Moralismul politic al lui Tucholsky se evidenţiază foarte clar în însemnările făcute cu ocazia procesului dada, care a avut loc la Berlin în 1921, la Secţia Penală a Tribunalului II. Procesul fusese intentat de membri ai armatei germane împotriva seriei de desene ale lui George Grosz „Got mit uns" („Dumnezeu cu noi") – „în care pot fi văzute mutre (de soldaţi) de o... nemaiauzită brutalitate" (p. 127). Cei cinci acuzaţi: Baader, Grosz, Herzfelde, Schlichter şi Burchardt (galeristul) i-au dezamăgit pe observatorii de stînga, care urmăreau procesul – în loc să facă depoziţii, acuzaţii încercau să scape, minimalizîndu-şi faptele.

„Cinci fiinţe pe banca acuzaţilor, printre ei un bărbat: Wieland Herzfelde. A fost singurul care a spus ce trebuia să spună, fără să dea înapoi... Nici unul dintre băieţi nu a spart geamul... În ceea ce-l priveşte pe Grosz, nu ştiu dacă modul lipsit de vlagă în care s-a apărat s-a datorat faptului că

nu se pricepe să vorbească... Pledoaria lui i-a salvat lui Grosz capul, fiind însă dezastruoasă pentru el și prietenii săi. Așa arată apărarea voastră! Nu asta ați vrut?" (pp. 128-129).

Nu cumva Tucholsky este aici adeptul unei psihologii morale desuete? Consecvență cu riscul închisorii și caractere politice sucolente? Mai multă „identitate", mai multe depoziții, pedepse privative de libertate mai mari? Nu-și dă seama că ideologia dominantă urmărește tocmai acest lucru: să-l izoleze pe făptașul spiritual? Oare omul de caracter nu-i face reclamă adversarului politic? În orice caz, este ciudat că cerința lui Tucholsky de a da dovadă de „caracter"[1] se referă la niște oameni care intenționau, mai mult sau mai puțin conștient, să dezvolte o strategie ironică. În loc să profite de noua artă a „anihilării", Tucholsky pune accentul pe ponderea melancolică. Astfel, îi scapă o experiență care l-ar fi scutit, în 1933, de o serie de surprize. Cine tratează fenomenele de bluf drept ceva de care se poate face abstracție va suferi în continuare de daltonism în privința fascismului, chiar dacă ar fi cel mai curajos antifascist din lume.

Klaus Mann a sesizat problematica blufului cu ceva mai multă acuitate. Dar și el are o atitudine defensivă față de problemă:

„Vrem să ne deosebim de naziști – pentru care totul, începînd cu «naționalismul» și terminînd cu «socialismul», este doar tactică (adică: bluf, truc și șarlatanie) – în primul rînd prin faptul că luăm în serios ceea ce spunem; că noi credem cu adevărat în cuvintele și ideile prin care încercăm să cîștigăm adepți" (*Heimsuchung des europäischen Geistes*, Aufsätze, München, 1973, p. 49).

Klaus Mann este unul dintre primii care intuiește foarte clar componenta cinică a „ideologiei" fasciste. Astfel, dezvoltă din spiritul blufului apropierea dintre actor și politicianul fascist (*cf.* romanul *Mephisto*). În schimb, rămîne sub semnul întrebării dacă poate lua cu adevărat în serios și antiteza „a lua în serios". Ce înseamnă un antifascism și un antinihilism bazat în esență pe instituirea, cu mai mult aplomb decît este cazul, a unor „contravalori" și pe mimarea seriozității doar pentru a nu părea cinic, asemenea celorlalți? Oare antinihilismul nu este doar un nihilism zădărnicit?

Grosz, care și-a revărsat în opera de tinerețe toată ura acumulată, a descris mult mai tîrziu, după cum urmează, legătura dintre nihilism și angajament (ca antinihilism):

„Pretindeam mai mult. Nu prea știam ce însemna acest «mai mult»; dar nici eu, nici mulți dintre prietenii mei nu găseam o soluție doar în

1. Ar trebui să se scrie o istorie a ideologiei luptei dintre ironie și identitate, talent și caracter (*cf.* mînia lui Heinrich Heine cauzată de publicul german care dă dovadă „de caracter") etc. *Cf.* și excursul 8: „Actori și caractere".

negativism, în *mînia-de-a-fi-fost-înşelaţi* şi în repudierea tuturor valorilor anterioare. În felul acesta, era normal să fim împinşi tot mai spre stînga.
Curînd am fost prins pînă peste cap în vîltoarea politică. Ţineam cuvîntări, dar nu dintr-o convingere oarecare, ci fiindcă la orice oră a zilei vedeam militanţi peste tot în jurul meu şi nu învăţasem încă nimic din propria experienţă. Cuvîntările mele erau o vorbărie cu tendinţe pedagogice, absurdă şi învăţată de la alţii; dar cînd cuvintele îţi veneau cu atîta uşurinţă, puteai să te prefaci că eşti emoţionat. Şi uneori te lăsai cu adevărat antrenat de propriile prostii, pur şi simplu din cauza zgomotelor, şuierăturilor, ciripelilor şi zbieretelor care ţîşneau din tine! (p. 115). Nu am participat niciodată la idolatrizarea în masă, nici măcar în perioadele cînd susţineam că sînt adeptul anumitor teorii politice..." (Grosz, *Ein kleines Ja und ein großes Nein*, Hamburg, 1974, p. 111).

Trebuie să spunem însă că cel care scrie aceste rînduri este un alt Grosz, care în timpul exilului din America s-a aşezat (atît din punct de vedere interior, cît şi exterior) „pe un scaun" – ca să vorbim în stil dadaist. Importanţa acestui document rezidă în faptul că provine de la cineva care a parcurs întreaga evoluţie a negativismului, a angajamentului politic şi a renunţării la acesta şi a putut depune – ca supravieţuitor – mărturie despre ea. În momentul cînd Grosz îşi redactează memoriile, ambii critici ai blufului, adică Tucholsky şi Mann, se sinuciseseră de mult.

Excursul 2: Cîinii de gheaţă. Despre psihanaliza cinicului

„În fiecare dintre noi latră cîinii de gheaţă."
Ernst Toller, *Hoppla, wir leben*, 1927

O coincidenţă memorabilă: pe 30 ianuarie 1933, cînd naţional-socialiştii au pus mîna pe putere, tocmai apăruse numărul din ianuarie/februarie al revistei *Psychoanalytische Bewegung*, în care un elev al lui Freud se ocupă pentru prima dată[1] în detaliu de fenomenul cinismului: Edmund Bergler, *Zur Psychologie des Zynikers*, I – partea a doua a fost publicată în caietul următor.

În afara acestei ciudate constelaţii temporale, să amintim încă un amănunt, mai degrabă picant, şi anume că un autor îşi exprimă părerea despre o temă a cărei relaţie cu profesiunea sa este deosebit de explozivă. Căci un psihanalist care se pronunţă asupra cinismului vorbeşte despre o temă aflată în strînsă legătură cu psihanaliza; în 1933 era foarte posibil ca un analist să fie acuzat că ar promova

1. Făcînd abstracţie de cîteva observaţii ale lui Freud, Reik ş.a.

imaginea omului pornografic și cinic (două atribute care se puteau contopi în mod extrem de periculos cu calificativul de „evreu"). Prin urmare, în cazul acesta, un psiholog a riscat să coboare în groapa cu lei. El încearcă să anihileze „cinismul" analizei prin analiza cinismului. Chiar și Bergler dă dovadă de o puternică mușcătură kynică, și anume acolo unde protestează împotriva acuzației că, dezvăluind mecanismele sufletești, psihanaliza ar putea fi suspectată de cinism. Totuși, psihanaliza este o „știință serioasă", iar știința nu este o „asigurare pe viață pentru iluzii" (p. 141). În rest, interesul lui Bergler vizează personalități marcate de porniri cinice, după cum se vede din studiile de psihologie abisală care îi au în vizor pe Napoleon, Talleyrand, Grabbe ș.a. Este clar că teoriile sale au o motivație cît se poate de actuală – ceea ce reiese mai ales din faptul că aduce ca exemple texte și evenimente ale trecutului foarte apropiat – cum ar fi romanul lui Erich Kästner *Fabian*, din 1931[1] ș.a. În fine, pe baza cîtorva exemple, studiul lui Bergler ne mai prezintă convingerea autorului că ar fi descoperit la propriii săi pacienți trăsături de cinism care, de regulă, se manifestă printr-o agresivitate față de el, analistul. Toate acestea ne îndreptățesc să susținem că opiniile psihanalitice despre cinism ale lui Bergler au fost generate de o rețea deasă de motive și impulsuri actuale, care stabilesc o legătură foarte precisă între text, momentul istoric (1932-1933) și situația profesională a autorului. Acesta respinge – în interesul meseriei sale – reproșul de cinism și pune diagnosticul de cinism (*moral insanity*) unor pacienți care îl atacaseră. Prin urmare, fără nici un dubiu, ne aflăm aici *în mijlocul* problemei – chiar dacă se discută „în mod obiectiv" *despre* ea.

Ceea ce ne atrage atenția este insistența extraordinară cu care analistul proclamă cinismul – sau mai degrabă „mecanismele cinice" – drept manifestare a *inconștientului* și a componentei *infantile* remanente din omul adult. Întregul domeniu al fenomenelor cinice este integrat, cu un gest măreț, în psihopatologie. Bergler acceptă ca forme „conștiente" doar patru dintre cele 64 de forme și variante ale cinismului enumerate; și chiar și în spatele acestora presupune existența unor „nevroze grave", în măsura în care nu sînt descalificate de la bun început ca „plate" și „lipsite de valoare".

Cinismul, spune Bergler, este una dintre formele prin care oamenii cu ambivalențe afective foarte puternice (ură – iubire, respect – dispreț etc.) reușesc să-și asigure o cale de defulare psihică; prin urmare, „lichidarea" cinică poate fi pusă pe picior de egalitate cu mecanismele nevrotice clasice cum ar fi defulările isterice, melancolice, obsesive, paranoide și criminale (!). În cinism își poate

1. *Cf.* cap. 11 „Ora de luciditate" (pp. 279-284), unde citez același pasaj amintit și de Bergler ca exemplu pentru un „cinic care își savurează propria meschinărie" (K. Kraus).

găsi expresia latura negativă, agresivă a ambivalenței. Dar nu este singura caracteristică a „lichidării cinice". Se mai adaugă o foarte puternică „dorință inconștientă de punițiune" – cu tendințe masochiste și exhibiționiste (deși cinicii verbali masculini sînt de multe ori foarte pudici din punct de vedere fizic). În vorbirea cinică își arată efectul o psihodinamică înrudită cu obsesia confesiunii (Reik) – și anume să știi că încalci regulile strictului „supraeu", dar totuși să nu poți renunța la această încălcare; pentru a depăși conflictul interior astfel creat, te refugiezi în sfera adevărului, pe care îl divulgi cu o notă de agresivitate. Cinicul atacă lumea exterioară încercînd să depășească un „conflict interior". „El love ște în alții, dar vizată este propria-i conștiință" (p. 36).

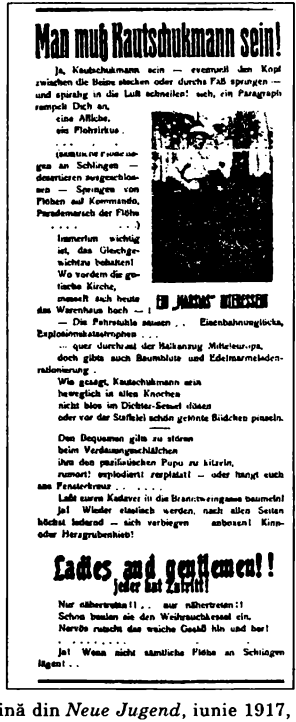
Însă prin componenta sa agresiv-hazlie, cinismul este și o metodă de a provoca plăcere; și anume, din șapte puncte de vedere: fiindcă, printr-o observație pertinentă, cinicul își pierde temporar sentimentul de vinovăție; fiindcă îi face plăcere furia celorlalți (această teză poate fi verificată în textul de pe coperta lucrării *Zynischen Wörterbuchs*, ed. J. Drews, Zürich, 1978); fiindcă își poate savura propria tendință exhibiționistă; fiindcă cinismul este o metodă de distanțare; fiindcă poate apărea o plăcere narcisistă, în măsura în care observațiile spirituale trezesc admirație; și, în sfîrșit, fiindcă glumele sînt în general hazlii; în ultimă instanță, fiindcă cinicul își poate consuma astfel pornirile infantile – înțelegînd prin acestea fanteziile megalomane din prima copilărie, înclinațiile „anale" și animozitatea sexuală cinică timpurie față de tîrfa care se ascunde în propria mamă; sau, generalizînd, cicatricele vechilor conflicte oedipiene.

Miezul acestei interpretări a cinismului îl constituie teoria psihanalitică mai veche a supraeului, care îl prezintă pe om drept o ființă dominată de imperativele și amenințările unui supraeu mare, sever, „supranatural". Rămîne totuși ciudat faptul că un analist care se ocupă de relativitatea culturală a așa-numitului supraeu (care își găsește expresia în cinism) nu îndrăznește să ducă la bun sfîrșit analiza acestei noțiuni despre supraeu, de parcă inteligența lui s-ar simți dominată de autoritatea supra-tatălui Freud. Și anume este ciudat fiindcă Bergler comentează fenomene în care este clar că supraeul *nu* reușește să se impună în atitudinea cinicilor. Oare nici supraeul nu mai este ceea ce fusese odinioară?

Se pare că Bergler începe să-și dea seama de aceasta fără să vrea. Cinismul este un fenomen care face parte din „dialectica culturii"; deci în măsura în care psihanaliza, ca teorie a proceselor psihice, este indubitabil o teorie a culturii, pe termen lung, ea nu se poate manifesta de parcă fenomenele culturale de natura cinismului ar putea fi tratate doar psihodinamic. În realitate, aici găsim exact acea teorie prin care psihanaliza se autoanulează. Trebuie să privim elementul individual-psihic din perspectiva culturii cel puțin în aceeași

BIBLIOTECA ... SC ... N

măsură în care privim cultura din perspectiva psihicului. Supraeul strict, general, supratemporal este o ficţiune analitică desuetă. În majoritatea exemplelor date de Bergler – unele foarte frumoase, şi merită să citim lucrarea chiar şi numai de dragul lor – forţăm nota dacă afirmăm că cinicii nu cunosc mecanismul declaraţiilor lor. Ei ştiu foarte bine ce spun şi se pronunţă nu atît în baza unor mecanisme „inconştiente", cît mai degrabă fiindcă au sesizat contradicţiile reale. Astfel, ei exprimă adeseori în mod kynic o contradicţie sau, în mod cinic, una dintre numeroasele forme de *mauvaise foi*. Inconştientul aproape că nici nu trebuie solicitat. Participarea conştientă a eului la imoralismele obiective şi fragmentarea evidentă a moralelor oferă o explicaţie mult mai efectivă a problemei decît teoria psihologiei abisale. Analistul îşi lărgeşte orizontul doar într-un singur loc:



Man muß Kautschukmann sein!

Ja, Kautschukmann sein — eventuell den Kopf zwischen die Beine stecken oder durchs Faß springen — und spiralig in die Luft schneiden! sieh, ein Paragraph rempelt Dich an,
eine Affiche,
ein Flohzirkus.
. . . . . .
(sämtliche Flöhe liegen an Schlingen — desertieren ausgeschlossen — Springen von Flöhen auf Kommando, Parademarsch der Flöhe
. . . . . .)
Immerhin wichtig ist, das Gleichgewichtzu behalten!
Wo vordem die gotische Kirche,
messelt sich heute das Warenhaus hoch — !

EIN „MARSIAS" INTERESSEN

— Die Fahrstühle sausen . . Eisenbahnunglücke, Explosionskatastrophen . . .
... quer durchrast der Balkanzug Mitteleuropa,
doch gibts auch Baumblüte und Edelmarmeladenrationierung.
Wie gesagt, Kautschukmann sein
beweglich in allen Knochen
nicht blos im Dichter-Sessel düsen
oder vor der Staffelei schön gelönte Bildchen pinseln.

Den Bequemen gilts zu stören
beim Verdauungsschläfchen
ihm den pazifistischen Popo zu kitzeln,
rumort! explodiert! zerplatzt! — oder hängt euch ans Fensterkreuz . . . . . .
Laßt euren Kadaver in die Branntweingasse baumeln!
Ja! Wieder elastisch werden, nach allen Seiten höchst lederad — sich verbiegen anboxen! Kinn- oder Herzgrubenhieb!

Ladies and gentlemen!!
jeder hat Zutritt!

Nur nähertreten!! . . nur nähertreten!!
Schon baulen sie den Weihrauchkessel ein.
Nervös rutscht das weiche Gesäß hin und her!
. . . . . .
Ja! Wenn nicht sämtliche Flöhe an Schlingen lägen! . .

O pagină din *Neue Jugend*, iunie 1917, Malik.

„Inundarea întregii culturi cu mustrări de conştiinţă are următorul rezultat: nici în momentele în care omul încearcă să se descătuşeze *pe planul gîndirii* de chingile ei, de exemplu în *cinism*, nu apare altceva (!), decît un compromis cu supraeul. Prin urmare, înseamnă că nu ne depărtăm prea mult de realitate dacă afirmăm că, în profunzimea lor, cinismele sînt *şi* plecăciuni făcute în faţa supraeului, *şi* compromisuri cu vocea interioară a conştiinţei. «Nu toţi cei care îşi dispreţuiesc lanţurile sînt cu adevărat liberi», spunea un filosof poet. Este însă grotesc faptul că *pînă şi în acest dispreţ* oamenii plătesc un tribut supraeului" (p. 166).

Nici că s-ar fi putut găsi o formulare mai potrivită decît: „nu ne depărtăm *prea mult* de realitate..." – căci ne îndepărtăm totuşi cu o bucată bună. Bergler îşi dă seama că multe forme ale cinismului tind să se debaraseze de *cătuşe* – că, prin urmare, cinismul face parte din dinamica luptelor de eliberare culturală şi a dialecticii valorilor sociale; iar una dintre metodele sale principale este să prelucreze ambivalenţele din cultură. Expresia „compromis" arată tocmai spre această direcţie. Nu putem ajunge la compromisuri cu ceva situat „deasupra" noastră – în acest caz, ar fi vorba de subordonare.

Compromisul se încheie cu o instanţă lipsită de o putere imperativă absolută – cu un supraeu slab şi o conştiinţă care doar avertizează, dar nu mai reuşeşte să impună ceva. Fără să vrea, Bergler ne arată că, în oarecare măsură, analiştii şi cinicii sînt ultimii moralişti autentici. Din cînd în cînd le mai poţi atrage atenţia asupra imperativelor conştiinţei şi ale moralei, chiar dacă numai în cazul cînd se iscă un conflict între realitate şi morală. În rest, mereu şi pretutindeni, morala este mai puţin nesocotită cu toată dezinvoltura, fiind mai curînd scindată, încît nici măcar nu se mai percepe „conflictul interior" cu ea. Cu teoria sa despre supraeu, psihanaliza le oferă „moraliştilor din ultima vreme" un mediu în care se pot exprima. Dar dezintegrarea colectivă a supraeului a ajuns de fiecare dată cu un pas mai departe decît îşi imaginează moraliştii. Cinismul obiectiv are faţă de cel subiectiv un avans care nu poate fi recuperat niciodată. Dacă cinicii fac glume răutăcioase, dacă nesocotesc morala, dacă manifestă o răceală glacială, încercînd să-şi formeze, cu ajutorul ei, o imunitate faţă de amoralismul lumii, vrînd chiar să-l depăşească – răceala subiectivă manifestată faţă de morală reflectă o îngheţare socială generală. Gluma generată de răceală aminteşte, măcar prin agresivitatea sa, de o viaţă mai vie. „Ciinii de gheaţă" au încă puterea să latre şi dispun de suficientă agresivitate pentru a vrea să lămurească lucrurile. Psihanaliza, care „nu este o asigurare pe viaţă pentru iluzii", dispune şi ea de această agresivitate faţă de tovarăşa ei. Deghizarea ştiinţifică nu ne poate ascunde faptul că Iluminismul – după cum subliniază Kant şi alţii – este o manifestare a curajului cel puţin în aceeaşi măsură în care este o manifestare a inteligenţei şi că cine doreşte să spună adevărul nu va putea evita conflictele.

Sîntem în ianuarie 1933. Psihanaliza face considerații asupra cinismului. Va trebui în curînd să emigreze. S-a terminat cu interpretarea analitică a cinismului. Se dovedește că ceea ce ar fi trebuit să reprezinte soluționarea problemei a sucombat în fața problemei însăși.

3. Simulacrul de republică. Cinisme politice I: Lupta continuă

„Șarlatanie! Curată șarlatanie! Își au, cu toții, culorile lor naționale. Se vor feri să arboreze drapelul roșu. Nici prin gînd nu le trece așa ceva... Să vedeți ce va urma! Vă spun eu... Urmează cele paisprezece puncte ale lui Wilson![1] Vom vedea pe dracul, de paisprezece ori paisprezece!"

Franz Schauwecker, *Aufbruch der Nation*, 1928, p. 372

George Grosz lansase lozinca epocii: „Mînia de a fi fost înșelați". Deprimare, deziluzionare, hotărîrea de a nu se mai lăsa înșelat: iată ideile psihanalitice de bază ale Republicii de la Weimar. Ele exacerbează dispoziția reflexiv-cinică a societății pînă la agresivitate și manifestare fățișă.

Asupra noilor începuturi plana peste tot sentimentul amar că lumea fusese dusă de nas. Războiul se terminase, dar statul nu reușise să înfăptuiască demobilizarea. Pacea de la Weimar însemnase continuarea războiului cu alte mijloace.

Cercetătorii sînt astăzi cu toții de părere că Tratatul de pace de la Versailles din 1919 a reprezentat eroarea diplomatică epocală a acestui secol. Tratatul a arătat pentru prima dată (în mod foarte clar) că, în condițiile capitalist-imperialiste moderne, relația război – pace se schimbase în comparație cu istoria (europeană) de pînă atunci. Dacă primul război mondial marcase o nouă fază calitativă în modalitatea de a purta un război pe plan internațional, Tratatul de la Versailles însemna o calitate „mai severă" a păcii. În principiu, învingătorii cîștigaseră un „război total" fără a-și demonstra însă succesul printr-o „victorie totală" (adică: intrarea trupelor în țară, ocupație,

1. Un program de pace anunțat de președintele american Wilson la 8 ianuarie 1918. El preconiza: eliberarea ținuturilor ocupate, limitarea înarmărilor, libertatea circulației pe mări și a comerțului mondial, dreptul la autodeterminare pentru popoare și înființarea Ligii Națiunilor. Linia idealistă a lui Wilson nu s-a putut impune în tratativele care au dus la Tratatul de la Versailles (ianuarie-mai 1919).

administrație străină etc.). Capitularea germană avusese loc cu puțin înainte de prăbușirea Frontului de Vest și invadarea Germaniei de către armatele aliate. Așa încît victoria Aliaților era, ce-i drept, incontestabilă, dar fără să fi fost dusă pînă la ultima consecință militară. Capitularea Germaniei se produsese – după cum reiese din numeroase surse – în mare măsură în speranța unei păci acceptabile; o speranță care s-a năruit la începutul verii anului 1919, cînd hotărîrile Tratatului de la Versailles au ajuns să fie cunoscute. Cu această ocazie, s-a constatat că învingătorii nu intenționaseră să manifeste o atitudine cavalerească față de învinși, ci urmăriseră ca prin intermediul unor mijloace diplomatice să transforme războiul total într-o victorie totală. Din această clipă, deprimarea perdanților – care deveniseră, în majoritate, pasivi, fiind dispuși să reflecteze asupra unui nou început rezonabil[1] – se transformă treptat într-o respingere plină de revoltă. Tratatul de la Versailles a avut asupra perdanților un asemenea impact, de parcă învingătorii ar fi încălcat armistițiul „propriu-zis". De acum înainte, impulsurile latente de a contesta cele întîmplate au dobîndit o formă de cristalizare exterioară. De acum înainte, a devenit obiectiv posibilă o explozie manifestată printr-o opoziție agresivă.

În cartea lui Hitler *Mein Kampf* (1925) găsim pasaje în care dinamica unei asemenea contestări poate fi urmărită cu toată claritatea. Hitler descrie cum ar dori el, ca perdant, să dicteze învingătorilor condițiile în care ar fi fost dispus să piardă războiul – în orice caz, nu așa:

> „Oare o înfrîngere militară trebuie să ducă la o prăbușire atît de totală a unei națiuni sau a unui stat? De cînd acesta este rezultatul unui război nefericit?" (ediția din 1937, 275-276.000, p. 250).

Hitler pornește de la experiențe istorice care nu avuseseră încă de-a face cu fenomenul războiului total și al înfrîngerii totale în această formă. El ar dori să reducă această noutate istorică la dimensiunile unei mărimi cunoscute, considerînd că marea „prăbușire" este formată din doi factori: înfrîngerea militară *și* trădarea „în interior". Doar pe prima am acceptat-o, spune Hitler:

> „...căci dacă frontul ar fi fost într-adevăr acela care a cedat provocînd prin neșansa (!) sa catastrofa patriei, poporul german ar fi acceptat cu totul altfel înfrîngerea. Am fi suportat strîngînd din dinți nenorocirea care a urmat... Dar capitularea a fost semnată doar cu rațiunea, în timp ce inima bătea deja în așteptarea reabilitării viitoare" (p. 251).

Iar acum urmează mitul despre „descompunerea interioară":

1. Adunarea Națională din Weimar (aleasă în ianuarie 1919) era încă, în majoritate, prodemocratică. Primul Reichstag din 1920 avea însă deja o orientare antidemocratică foarte clară.

„Din păcate, înfrîngerea militară a poporului german nu este o catastrofă nemeritată, ci o corecție pe merit, aplicată de dreptatea imanentă. Am meritat cu vîrf și îndesat această înfrîngere" (p. 250).

Hitler transpune dezastrul politico-militar al epocii wilhelmine și prăbușirea capitalismului feudal german în limbajul moral al crimei și pedepsei. Căci noi purtăm vina pentru tot ce s-a întîmplat. Greșeala noastră constă în faptul că nu am împiedicat consolidarea elementelor socialiste, pacifiste, liberale, democratice și „iudaice" din societate. După părerea lui Hitler, prăbușirea a fost „consecința unei intoxicări etice și morale, a unei slăbiri a instinctului de conservare" (p. 152). Doar în felul acesta s-a putut ajunge, spre sfîrșitul războiului, la acte de rebeliune în armată, la greve în industria producătoare de armament etc. Frontul de luptă era intact (*sic!*); în schimb, rezistența din spatele frontului nu mai funcționa, trădîndu-i „pe cei de afară". În felul acesta, Hitler deplasează frontul spre interior: afară războiul s-a terminat; aici, în interior, el continuă – ca o campanie împotriva democraților, pacifiștilor etc., care au avut nevoie de înfrîngerea militară fiindcă aceasta a dus la victoria convingerilor lor.

Hitler schițează aici, fără doar și poate, situația unui război civil: tabăra adversă este reprezentată de evrei și „organizațiile lor de luptă marxiste", precum și de întreaga haită a democraților, socialiștilor ș.a.m.d.

„Oare o serie de cercuri nu au manifestat o bucurie fățișă din cauza nenorocirii care se abătuse asupra patriei?" (p. 250).

Hitler susține chiar că ar fi văzut contemporani de-ai săi care la sfîrșitul războiului „rîdeau și dansau, lăudîndu-se cu propria lașitate" și „glorificînd înfrîngerea" (*cf.* anecdota despre lazaretul de la Beelitz, în cap. 7).

Hitler își proiectează propria structură catastrofică asupra adversarului. Căci adevăratul profitor de pe urma dezastrului fusese chiar *el* – care își găsise vocația tocmai în acest dezastru. În același timp, el sesizează în proiecția sa, în mod corect, anumite aspecte ale realității. Este adevărat că mulți supuși, în care războiul trezise conștiința politică, se simțeau ușurați de faptul că regimul iuncherilor din epoca wilhelmină, devenit insuportabil, fusese în fine alungat; alte grupări salutau revoluția ca început al unei noi ere umanitariste; iar alții declarau pe față că lupta pentru idealurile lor nu putea fi încununată de succes decît în urma catastrofei națiunii (capitaliste). Ecouri ale acestor opinii au pătruns în tonul „Tezelor Centralei Partidului Comunist German (KPD) despre pacea din 19 mai 1919":

„I. Condițiile de pace impuse de Antantă Germaniei reprezintă bilanțul situației... interne și externe a Germaniei după patru ani și jumătate de război imperialist pierdut... (deh?)...

II. Condițiile de pace impuse de Antantă exploatează în mod sistematic acest faliment al politicii interne și externe...
III. Situația este lipsită de orice speranță pentru guvernul imperialismului falimentar, indiferent ce ar face..." (*Dokumente zur deutschen Geschichte, 1919-1923*, ed. Wolfgang Ruge și Wolfgang Schumann, Frankfurt am Main, 1977, pp. 17-18).

În consecință, Partidul Comunist nu admitea nici acceptarea, nici respingerea tratatului, ambele variante fiind la fel de proaste pentru proletariatul german. Dar care să fie alternativa – sau alternativa alternativei? Există o a treia cale? Da, o dictatură proletară; de-abia aceasta ar fi în situația de a accepta sau respinge ceva fără ca soluția să fie „la fel de dezastruoasă pentru proletariat" Iată limbajul unui hiperrealism cinic care pleacă de la ideea că „natura lucrurilor" a generat catastrofe și că cine este conștient de aceasta poate vorbi despre ea de parcă nu ar fi fost victima, ci aliata ei.

Hitler încearcă să-și asume și rolul de mare diagnostician. Și pentru el catastrofa fusese o necesitate, avînd o componentă deschizătoare de drumuri.

„Pentru poporul german a fost aproape o *mare șansă* că timpul a redus brusc durata bolii sale insidioase printr-o catastrofă atît de îngrozitoare; în caz contrar, națiunea s-ar fi îndreptat mai încet, dar cu atît mai sigur spre abis...
Este o *șansă* – desigur, *amară* – că destinul s-a hotărît să intervină în acest proces lent de descompunere punîndu-l dintr-o lovitură, pe bolnav, în fața sfîrșitului bolii... Căci o catastrofă se termină de multe ori așa. Ea poate deveni ușor punctul de plecare al unui proces de însănătoșire care începe acum în mod neabătut" (pp. 243-254).

„Șansă amară": iată cea mai tăioasă expresie a dialecticii popular-naționaliste. Sadism politic în metafore medicale? Cinism patologic în metafore politice? Chiar din ceasul nașterii republicii, chirurgii politici și-au ocupat pozițiile la extrema dreaptă și la extrema stîngă, începînd să-și ascută bisturiile ideologice cu care să extirpe tumoarea malignă a pacientului german. Pe nimeni nu-l interesează starea actuală a Germaniei. Cu toții privesc spre viitor și visează la ziua în care va avea loc marea operație.

Prin urmare, lupta continuă. Spiritul timid al unui nou început – indiferent cum va fi arătat acesta – care ar fi avut o șansă de reușită în cele șapte luni dintre capitulare (noiembrie 1918) și Tratatul de la Versailles (mai 1919) s-a fărîmițat între realisme, finețuri, atitudini de frondă și planuri de viitor echivoce: „Totul depinde de tactică, dragul meu" – iată replica unui personaj al lui Ernst Toller; omul participase la revoluția din 1918, dar după zece ani își încearcă norocul în domeniul unei „Realpolitik" (*Hoppla, wir leben!*).

4. Frontul și neantul. Cinisme politice II: Dialectica popular-naționalistă și dezagregarea frontului

„Toți erau detestați: evreii, capitaliștii, iuncherii, comuniștii, militarii, proprietarii de imobile, muncitorii, șomerii, Armata Neagră a Reichului, comisiile de control, politicienii, marile magazine și iarăși evreii. O orgie de instigări, iar republica era slabă, abia perceptibilă... O lume întru totul negativă, cu o spumă colorată la suprafață..."

G. Grosz, *Ein kleines Ja und ein großes Nein*, Hamburg, 1974, p. 143

După sfîrșitul războiului au mai trecut vreo zece ani pînă să izbucnească, în Republica de la Weimar, o adevărată nostalgie a milităriei. „Frontul" devine un cuvînt magic pentru transparența deplină din politică. De o parte noi, de cealaltă parte ei. Se știe precis în ce direcție trebuie să se tragă. Novicii într-ale democrației, frustrați în politică, au început să regrete „relațiile fără echivoc" din timpul războiului. Spre sfîrșitul anilor '20, ororile bătăliilor păreau deja atît de asimilate psihic, sau pierdute în mare depărtare, sau răstălmăcite, încît numeroși autori au îndrăznit să atace din nou tematica războiului: Remarque, Renn, Glaeser, Zweig, van der Vring, Goebbels, Schauwecker, Beumelburg etc.

La scriitorii de dreapta găsim două laitmotive foarte evidente: nostalgia camaraderiei de pe front – mai ales ca antiteză a fărîmițării sectelor politice și partidelor de dreapta din Republica de la Weimar; și nostalgia „frontului" ca punct – în care știai încă „cine ești". Chiar și conservatorii și tinerii naționaliști înțeleseseră între timp că războiul și politica internă sînt două lucruri diferite. Mînați de nostalgia armatei, ei reduc această experiență la următorul concept: soldații sînt eroici, lineari, duri, viteji, măreți în modul cum îndură totul, cum se subordonează, slujesc și rezistă; într-un cuvînt, sînt bărbați adevărați. În schimb, politicienii sînt labili, șovăitori, versatili, tactici, lași, înclinați spre compromisuri, meschini, echivoci, ambigui, molateci; pe scurt, lipsiți de bărbăție. Nostalgia războiului însemna, printre altele, o restaurare a bărbăției – dar în și mai mare măsură, restaurarea unui tip social-psihologic pe cale de dispariție, și anume a „caracterului lipsit de ambiguitate" Faptul că au luptat cîndva pe front le furniza naționaliștilor soldățoși amintirea unor timpuri cînd se simțeau încă protejați de armura psihică a propriei „identități" La

desființarea regimentelor, în acel noiembrie sumbru, precum și în timpul păcii întunecate a Republicii de la Weimar, soldații nu mai știau, de multe ori, în ce lume se vor întoarce, după toate cele întîmplate. Republica însemna pentru ei locul unde pierdeau ceea ce considerau a fi „identitatea" lor. Retroactiv, în ei se dezvoltă visul unui front unde toate păruseră atît de clare.

Franz Schauwecker – un scriitor ceva mai inteligent din tabăra popular-naționalistă – descrie în 1929 o scenă ilustrativă: soldații părăsesc armata după instaurarea unei păci de care nici unul nu se bucură cu adevărat. Autorul atribuie personajelor sale o conștiință caracteristică mai curînd anului 1929 decît pentru noiembrie 1918. Retroactiv, marii catastrofe i se atribuie – întocmai ca la Hitler – un sens la fel de măreț. Și aici sfîrșitul războiului „propriu-zis" este repudiat:

„Dar știți cum mi se par toate astea?! Adevărata poveste începe abia acum... adică povestea propriu-zisă, știți... Nu se mai trage cu arma, totul se desfășoară în tăcere. Și asta înseamnă să ai nervi foarte tari (p. 375). ...Am învățat unul de la altul tot felul de lucruri de care am putea avea nevoie. Căci pacea asta înseamnă continuarea războiului cu alte mijloace. Fiecare va merge pe propriul său front. Frontul este de-acum secret. Rămîneți cu bine, camarazi! (p. 376).
Abia acum începem să ne dăm seama cît de greu este totul... Pînă acum doar ne-am subordonat pe front... Datoria nu se decide pe sine, ci este decisă de alții. Vezi – și, în fond, este foarte ușor să-ți faci datoria... Iat-o, marea legendă germană de astăzi, mistica germană din soldatul simplu. *Ei au trebuit să facă cu bună știință ceva ce, practic, era complet lipsit de sens!* Și au făcut-o. Iată măreția și tragedia soldatului german combatant" (p. 378).

Schauwecker intuiește punctul nevralgic repudiat îndeobște de popular-naționaliști: sacrificiile germane din timpul războiului au fost *lipsite de sens*. Dar această absurditate *trebuie* depășită, fiindcă așa se vrea. O depășim pretinzînd că trebuie să existe un sens – chiar dacă îl creăm forțat. *Un antinihilism nihilist.* Schauwecker construiește o nouă pozitivitate în mijlocul prăbușirii generale. Chiar și revoluția germană, care îi oripila de obicei pe cei de dreapta, primește o semnificație secundară nihilistă:

„Este jalnică, meschină, hapsînă, vindicativă, invidioasă și însuflețită de ură patologică – o afacere mizeră a unor insecte. Dar ceva tot a realizat, chiar dacă fără intenție... A înlăturat toate obstacolele care ne împiedicau să găsim drumul spre noi înșine, a înlăturat o harababură... Aceasta este latura ei bună. A curățat murdăria adunată în ochii noștri... (p. 381). ...Dar vezi, aici e secretul – mi-am dat de mult seama de asta în scăfîrlia mea. Fii atent: nu mai aveam nici un conținut! Aici e secretul! Da, da!... Secretul este tocmai faptul că nu mai era nimic. Absolut nimic! De aceea nu s-a întîmplat nimic! De aceea s-a cedat pe toată linia"

Noua filosofie a frontului înlocuiește vechea morală. Ea nu recurge la metafore medicale, ca Hitler, ci la concepte morale și psihologice. Acționismul unor bărbați cu conștiința frontului urmează să genereze o revoluție popular-naționalistă. Soldații se întorc acasă, dar nu la pace; după războiul pierdut „pentru nimic", ajung pe noul front propriu-zis al conștiinței. „Nu trebuie să rostim decît un singur cuvînt și ne înțelegem în sînge: frontul!" (p. 381).

„Nu o putem rosti astăzi cu voce tare, căci nu este pentru urechile tuturor. Nu cred că este vorba despre o mare nenorocire lipsită de sens și de care nu se face nimeni vinovat... Trebuie să descoperim o dată din ce cauză am pierdut războiul. Fiindcă am purtat în noi înșine culpa, vidul, insolența, puterea exterioară...
A trebuit să pierdem războiul ca să putem cîștiga națiunea" (p. 382).

Și Georg van der Vring a transpus, în romanul său *Soldat Suhren* (1928), sentimentul dezagregării frontului, caracteristic Republicii de la Weimar, în monologul interior al unui tînăr soldat care călătorește noaptea cu trenul ce-l duce pe front, spre botezul focului:

„Ajung la un nod din păienjenișul meu – acesta este: frontul. Un termen militar cu care ziarele și comunicatele de la cartierul general jonglează de parcă ar fi vorba despre un obiect foarte accesibil. Dar nu este. Căci pe fiecare front amintit de comunicatul cartierului general se dă o luptă între bine și bine, între rău și rău, între bine și rău și între rău și bine. Acest front devine ceva încîlcit, bizar și confuz, așa încît nimeni nu-i cunoaște adevărata înfățișare.
Există însă și un front real, iar acesta este clar, lipsit de ambiguitate și rectiliniu; îl găsesc într-un loc tainic – îl găsesc în conștiința mea. Este frontul gîndurilor bune și al faptelor de omenie, al strîngerilor de mînă și al bunei-credințe" (p. 59).

Frontul moral plutește invizibil deasupra națiunilor, partidelor, blocurilor, indivizilor și fronturilor exterioare. El rămîne o linie mistică – irațională și interioară: „Conștiința! Iată cuvîntul care ne luminează astăzi!" (Schauwecker, p. 379). Astfel, popular-naționaliștii se referă la acea instanță pe care psihanaliza începuse să o studieze sub denumirea de supraeu – și cu atît mai mult cinicul ce descrie un supraeu slab care-și cere totuși tributul. În realitate însă, această conștiință era deja golită de sens și dezorientată; binele și răul pot apărea denaturate. Conștiința ar trebui să reprezinte instanța care poartă frontul în interiorul ei – dar, luată în sine, era deja de mult golită și nedefinită (sau revenirea vechilor forme despre care se spune că fuseseră putrede și lipsite de substanță).

Exact acest punct îl vizează analiza epocală a conștiinței făcută de Heidegger în *Ființă și timp* (1927), § 55-69 (*cf.* și „Galeria cinicilor", cap. 5: „Modul impersonal" – vol. I, pp. 233-250). El concepe conștiința ca o „chemare a grijii"

„Ce îi strigă celui interpelat conștiința? În înțelesul strict al cuvîntului: nimic. Strigătul nu exprimă nimic, nu dă informații asupra unor evenimente de anvergură mondială... Eului interpelat nu *i* se strigă «nimic»; el este *somat* să vină la *sine* însuși, adică la cel mai propriu a-putea-să-fie..." (*Ființă și timp*, p. 273).

În dialectica popular-naționalistă găsim un tipar de gîndire asemănător: reîntoarcerea națiunii la „cel mai propriu a-putea-să-fie", după tranziția prin neantul marii catastrofe. Heidegger explică golul din conștiință în practica socială „progresistă". Analiza sa pare să fie un ecou al curentului de gîndire nihilism/antinihilism din cadrul popular-naționalismului.

În scrierea sa *Zur geistigen Situation der Zeit* (1932), Karl Jaspers sesizează problema cu și mai mare acuitate. El ridică problematica frontului la rangul de caracteristică generală a vieții în „orînduirea modernă". Și anume constată că funcția frontului – de a spune oamenilor pentru ce și contra ce luptă sau muncesc, cu cine și contra cui și ce sînt aliați – s-a pierdut. În era tacticii totul se poate schimba dintr-o dată. Frontul se dezagregă; sub titlul „Der Kampf ohne Front" („Lupta fără front"), Jaspers notează:

„O luptă în care știi cu cine ai de-a face este o luptă deschisă. În orînduirea modernă însă, după fiecare moment de claritate ești frapat de *confuzia fronturilor de luptă*. Cine părea a fi un adversar apare ca aliat. Cei care ar trebui să fie adversari, datorită obiectivității scopului urmărit, se coalizează; ceea ce pare antagonic renunță la luptă; ceea ce părea a fi un front unitar se întoarce contra propriilor interese. Și toate acestea într-o harababură și alternanță turbulentă. Este ceva ce mă poate transforma în inamicul celui mai apropiat de mine și în aliatul celui mai îndepărtat de mine" (Berlin – New York, 1979, p. 163).

Avînd în vedere evenimentele politice, schema tradițională stînga-dreapta trebuie să-și piardă pentru mulți contemporani funcția clarificatoare. Ce sens mai aveau concepte ca progres și regres, socialism și capitalism etc. din moment ce trăim într-o epocă în care un partid se definea în mod ingenios ca „național-socialist"; în care se ajunsese la alianțe tactice între fasciști și comuniști; în care două partide muncitorești mari nu erau în stare să formeze un „front" comun împotriva unui alt partid care se numea de asemenea „partid muncitoresc", în schimb se aliau cu partidul marelui capital (DNVP) și cu armata într-un front unic – rău famatul front din Harzburg din 1931, de la care o linie destul de directă duce la Frontul de Răsărit din 1943 – fără ca ridicolul „Front de Fier" al democraților din 1932 să fi reușit să schimbe situația? (*cf.* cap. 15).

Dadaistul George Grosz dorea în 1920 să se înroleze în frontul maselor proletare.

„Va veni vremea cînd artistul nu va mai fi un anarhist boem și spongios, ci un muncitor inteligent și sănătos în societatea colectivistă. Cît timp acest țel al maselor muncitoare nu va fi implementat, *muncitorul spiritual va oscila neîncrezător și cinic între extreme...*" (*Manifeste, Manifeste 1905-1933. Schriften deutscher Künstler des zwanzigsten Jahrhunderts*, vol. 1, ed. Dieter Schmidt, Dresden, 1965, p. 261).

În autobiografia lui Grosz citim:

„Eram ca niște bărci cu pînze în bătaia vîntului, cu vele albe, negre, roșii. Unele corăbii aveau flamuri pe care vedeai trei fulgere sau un ciocan și o seceră sau o svastică pe un coif de oțel – din depărtare, toate aceste embleme semănau una cu alta. Nu aveam un control asupra acestor corăbii, așa că trebuia să le manevrăm cu multă dibăcie... Deși furtuna vuia fără încetare, am ieșit în larg; nu-i înțelegeam melodia, căci auzul nostru se atrofiase de atîta «ascultat la întîmplare». Știam doar că bate un vînt dinspre răsărit și unul dinspre apus – și că vijelia cuprinde tot pămîntul..." (Grosz, *Ein kleines Ja und ein großes Nein*, Hamburg, 1974, p. 143).

5. Morții fără testament. Cinisme politice III: Îngrijirea mormintelor de război într-un spațiu interior gol

„Știți, soră... sînt foarte lucid... dar convingerea mea intimă este că nici unul dintre noi nu va ajunge cu adevărat acasă."

Hermann Broch, *Die Schlafwandler*, 1931/1932

„Cît de absurd este tot ce s-a scris, făcut și gîndit vreodată, din moment ce așa ceva este posibil! Totul trebuie să fi fost o minciună și un lucru insignifiant dacă o cultură de milenii nu a putut împiedica vărsarea acestor torente de sînge..."

E.M. Remarque, *Pe frontul de vest nimic nou*, 1928

Morții nu-și găseau liniștea în supraviețuitorii războiului mondial. O modificare calitativă a morții atinsese conștiința acestora: Frontul de Vest al anului 1916 – în centru, fantomatica fortăreață de la Verdun – „pretinsese" el singur peste un milion de vieți. Pentru prima dată în istoria omenirii se realizase o stare de fapt pe care o expresie lansată de strategia nucleară americană din ziua de astăzi o denumește *mega-corpse* (mega-cadavru, corespunzînd unui milion de oameni

uciși). O dată cu tactica războiului de artilerie și de tranșee, moartea pe cîmpul de bătălie se transformase dintr-o moarte în mișcare – așa cum o cunoscuseră entuziaștii care porniseră la asalt la Langemarck – într-o moarte de poziție. În focul concentrat al artileriei din *Furtunile de oțel* (E. Jünger) s-a născut o moarte razantă întîmplătoare – o relație statistică și fatalistă a combatantului cu grenada care fie trece pe lîngă el, fie îl transformă în materie.

În dinamismul, vitalismul și euforia mișcării – ce caracterizează cultura Republicii de la Weimar – continuă să acționeze, invizibilă și omniprezentă, acea traumă a anilor 1915-1916: înglodarea în mlaștină; împotmolirea atacului în tranșee; șocul imobilizării; situația de a fi, în mod fatalist, la discreția grenadelor care vin de undeva; descompunerea trupurilor în mîlul din tranșee[1]. Aceasta este marea problemă nemărturisită (sau rareori mărturisită) a epocii, care acționează însă peste tot ca mit practicat. O simțim în protestul luptătorilor reveniți de pe front împotriva demobilizării (teama de a se cufunda în mîlul vieții civile); în cultul agresivității, al vitezei și al mișcării căruia i se dedau contemporanii Republicii de la Weimar; în pasiunea automobilistică ce începe la nivelul elitelor, pătrunde în cursele de automobile și în nostalgiile populare, după apariția renumitei mașini Mercedes, pentru a se reechilibra în programul Volkswagen – tipul de mașină corespunzător mișcării *Kraft durch Freude*. În Germania, națiunea motorizată a fost la început o nostalgie fascistă.

Caracterul incomprehensibil și lipsa tehnicizată de demnitate a morții în războiul modern dus de artilerie a spulberat toate categoriile interpretării tradiționale. Absurdul a devenit fenomen-în-sine, fapt nud și inexplicabil, care copleșea gîndirea cu constatarea brutală a imuabilității. Forța acestei absurdități devine evidentă și în tentativele omniprezente de a depăși experiența absurdității cu teorii (de stînga și de dreapta) antiabsurdiste.

> „Ei nu o numeau «bătălie» sau «luptă», ci vorbeau despre «înaintare» – iar cînd se refereau la ei înșiși spuneau doar «noi, cei de afară». În felul acesta au oscilat luni întregi între cele două mîini ale morții, pînă nu mai spuseră nici «da», nici «nu», executînd totul fără nici un cuvînt, fără nici o privire, fără nici un gînd...
> Puteai să-i confunzi unul cu altul... În aceste cuptoare care topeau totul dispărea orice diferență, ei începînd să semene unul cu altul, pînă nu mai rămînea decît combatantul german, care suporta, împietrit, orice: fapte și foame, epuizare și murdărie, ploaie și foc, sînge, oroare și moarte (Schauwecker, p. 228).

1. Asupra acestor conexiuni mi-a atras atenția Bernd Weyergraf pornind de la exemplul cîtorva tablouri ale lui Otto Dix; *cf. Katalog zur Ausstellung im Haus am Waldsee, Berlin, 1979, Otto Dix – zwischen den Kriegen*, ed. H.v. Heppe, Th. Kempas și B. Weyergraf, mai ales pp. 14 *sqq*.

...Se sacrificau zi de zi, noapte de noapte... Mulţi se înecau în mîlul craterelor făcute de obuze, deoarece nu voiau să lase din mînă mitraliera. ...Mureau în detonaţii, fum, gaz, mîl şi ploaie. Mureau în tranşee surpate, acoperiţi de pămînt, sub pămînt, în văzduh, în păduri lipsite de vegetaţie, pe dealuri, în craterele făcute de obuze.
La sfîrşit luptau fără nici o speranţă. Erau părăsiţi, lăsaţi de capul lor. *Nu le mai rămăsese decît un singur lucru : ştiau cine erau"* (Schauwecker, p. 353).

Acest existenţialism tipic combatantului de pe front este o interpretare tîrzie şi ulterioară, din perspectivă popular-naţionalistă, aşa cum o întîlnim în mii de romane şi tratate. Această conştiinţă a propriei identităţi a fost transferată de supravieţuitorii războiului în pacea Republicii de la Weimar – sau, mai bine zis, a fost inventată retrospectiv. Este figura fundamentală a tuturor interpretărilor de dreapta: în locul absurdităţii, identitatea; conştiinţa eului este dobîndită prin negarea experienţei. „Atitudine". Neoconservatorii procedează şi astăzi la fel.

Cînd regimentul despre care relatează Schauwecker se retrage în Germania, în urma unui ordin venit de sus, trebuie distrus tot materialul de război rămas, muniţiile detonate sau aruncate într-un lac. Albrecht, eroul povestirii, resimte această acţiune ca o autocastrare: „Naţiunea şi-a amputat, la ordin, cu bună ştiinţă, organele genitale..." (p. 369). În lumina bengalică a ultimelor rachete, îi apare în faţa ochilor un vechi mormînt – o cruce primitivă cu inscripţia:

„Infanteristul Fritz Bredenstoll
Regimentul de Infanterie nr. 162, compania a 4-a
A căzut pentru patrie, la 26 august. Îl apucă o uşoară ameţeală. Deodată i se înmuiară genunchii...
...o iluminaţie patriotică ireproşabilă deasupra mormîntului lui Fritz Bredenstoll, care, potrivit inscripţiei, preferase în 1914 să moară pentru patrie şi să coboare în acest mormînt, în timp ce ceilalţi lansau rachete în aer şi îşi aruncau muniţia sau făceau un pic de revoluţie şi furau tot ce le pica în mînă.
Se lăsă gerul. I se făcu frig. Da... ce-am mai vrut să spun... nu mai ştiu – mă îngreţoşează – detest totul – pfui drace! – lăsaţi-mă în pace! – totul este atît de îngrozitor de stupid şi de pueril..." (pp. 370-371).

Tonul chinuit-sarcastic al lui Schauwecker trădează dificultatea de a supralicita cinismul obiectiv al morţii pe cîmpul de luptă printr-un cinism subiectiv al dezgustului. Eroul său se întoarce acasă cu o imagine despre „revoluţie" conform căreia aceasta nu ar fi decît depăşirea absurdităţii prin politica înaltă: el visează „o revoluţie a frontului", în care supravieţuitorii să protesteze în favoarea celor morţi.

În mod asemănător îşi motivează misiunea politică şi „führer"-ul acestei revoluţii: Hitler se afla în lazaretul Pasewalk din Pomerania

în momentul cînd în Germania izbucnește cealaltă revoluție. Potrivit declarațiilor sale, la mijlocul lunii octombrie, fusese orbit de un gaz toxic „pe Frontul de Sud, de la Ypres, în timpul unui atac cu gaze al englezilor". O interpretare psihologică mai recentă susține în schimb că boala de ochi a lui Hitler din acele zile era cauzată de o orbire isterică cu care înscena somatic decizia „de a nu fi martor la așa ceva". Oricum ar sta lucrurile, Hitler susține că la 10 noiembrie a aflat de la preotul lazaretului adevărul despre „cele întîmplate afară" (capitularea din vest și revoluția din Berlin):

„În timp ce mi se făcea iar negru în fața ochilor, am orbecăit, împletindu-mă, pînă înapoi în dormitor, m-am aruncat pe pat și mi-am îngropat capul înfierbîntat în pătură și pernă.
Nu mai plînsesem din ziua cînd o înmormîntasem pe mama mea... dar acum n-am mai putut. Înseamnă că totul fusese zadarnic... zadarnică moartea a două milioane care își pierduseră viața. Nu trebuiau oare să se deschidă sutele de mii de morminte ale celor care plecaseră pe front mînați de încrederea în patrie?... Nu trebuiau oare să se deschidă pentru ca eroii muți, acoperiți de mîl și sînge, să se întoarcă sub formă de spirite ale răzbunării în patria care îi escrocase cu atîta dispreț luîndu-le suprema jertfă pe care un bărbat o poate aduce poporului său? Pentru asta își dăduseră viața?... Pentru asta au coborît în pămîntul Flandrei acești băieți de doar șaptesprezece ani?... Pentru asta zăcuseră în iadul focului de artilerie și în febra atacurilor cu gaze toxice?...
În aceste nopți se înfiripă în mine ura, ura împotriva celor care se aflau la originea acestor fapte.
În zilele următoare am înțeles și care va fi destinul meu. A trebuit *să rîd* (!) gîndindu-mă la propriul meu viitor care, cu puțin timp înainte, mă făcuse să fiu atît de îngrijorat. Nu era *ridicol* să vrei să construiești case pe un asemenea fundament?...
Cu evreii nu poți pactiza – nu există altă soluție decît ori-ori.
Eu însă m-am decis să intru în politică" (*Mein Kampf*, pp. 223-225).

În aceste imagini găsim mitul trăit al politicii Republicii de la Weimar: politica se transformă în îngrijirea acordată mormintelor de către supraviețuitori; cei scăpați cu viață încheie un pact cu cei morți. Hitler concepe un testament imaginar al celor căzuți, impunîndu-se pe sine ca executor testamentar. Cei îngropați în pămînt și mîl reînvie *în el*, întorcîndu-se la poporul lor ca spirite ale răzbunării; din mîl înapoi, la puritatea idealurilor; în locul coborîrii în pămîntul Flandrei, asaltul în cadrul mișcărilor popular-naționaliste.

Războaiele-fulger proiectate de Hitler și puse în practică începînd cu anul 1939 erau înscenări ale acestei imagini despre mormintele ce se deschid pentru a-i metamorfoza pe cei îngropați în combatanți care pornesc la atac. Din punct de vedere psihopolitic, *führer*-ul era un asemenea combatant pornit la atac, un emisar al mormintelor de

război[1]. Politica dreptei, de inspirație soldățească-fascistă, se baza pe un motiv al reîntoarcerii – de natura celui prezentat de Brecht în *Ballade vom deutschen Soldaten* (*cf.* și Beumelburg, *Stimme aus dem Grabe* etc.).

Alianța cu morții reprezintă dinamul psihologic al fascistului fanatic. În clipa în care se autodeclară executor testamentar al celor îngropați în mîl („Eu însă m-am decis..."), nevroza personală a lui Hitler intră în contact magic cu nevroza națională. Ceea ce pînă acum era doar o structură individuală – Hitler ca sol și răzbunător al mamei moarte (*cf.* noile interpretări psihanalitice ale fenomenului Hitler făcute de Stierlin și Miller) – se generalizează pe plan politic: Hitler ca emisar al unei orînduiri superioare. După părerea sa, morții războiului mondial sînt cei care l-au trimis. Ei reprezintă milioanele situate de la început de partea lui Hitler; căci nu au cum să repudieze un asemenea reprezentant. În 1930, i se alătură milioane de oameni vii: morții viitorului război mondial, care l-au votat pe cel reîntors; și abia după aceea l-au susținut și acele milioane generate de industria germană în vederea promovării lui Hitler (*cf.* renumitul montaj al lui John Heartfield – *„Motto*: Milioane se găsesc în spatele meu": Hitler ridică mîna în „salutul german"; un sponsor supradimensionat, corpolent, îi pune în mînă un teanc de bancnote de o mie de mărci – Heartfield numește acest montaj „Sensul salutului hitlerist")[2].

În 1928, Erich Kästner formulează în poezia *Stimmen aus dem Massengrab* un alt testament al acestor milioane de morți:

„Ni-e gura plină de noroi. Dar trebuie să tăcem.
Și pînă se deschide groapa să țipăm am vrea!
Și să ieșim țipînd din gropi am vrea!
Ni-e gura plină de noroi. Dar nu ne auziți.

1. Să ne uităm la monumentele funerare închinate Soldatului Necunoscut. Configurațiile tradiționale ne arată erecții eroice, statui înalte ale lui Roland, piramide de morți, steaguri fluturînd spre cer, obeliscuri. Monumentul funerar din München ridicat Soldatului Necunoscut în 1923 (în grădina palatului Residenz, în fața Muzeului Armatei) întruchipează noua experiență. Soldatul zace într-un fel de criptă, fiind cel dispărut: lăcașul său este pe jumătate sanctuar, pe jumătate adăpost subteran de artilerie. De jur-împrejur sînt lăsate deschise intrări spre monument. Trebuie să cobori ca să-l cinstești pe mort. Mai mult decît atît: el zace în așa fel încît la momentul oportun să poată urca iar la suprafață; *cf. Die Zwanziger Jahre in München, Katalog zur Ausstellung im Münchner Stadtmuseum*, mai-septembrie 1979, ed. Chr. Stölzl, p. 469.
2. *Cf.* Eckard Siepmann, *Montage: John Heartfield. Vom Club Dada zur Arbeiter-Illustrierten Zeitung. Dokumente, Analysen, Berichte*, Berlin, 1977, pp. 240 *sqq.*, „Die Millionen-Montage"

[...]
Zăcem aici cu gura moartă plină de noroi.
Şi altfel s-a-ntîmplat decît crezusem noi murind.
Noi am murit. Dar oare pentru ce?
Iar mîine voi veţi fi măcelăriţi, întocmai ca noi ieri".

6. Conspiratori şi simulanţi. Cinisme politice IV: Convingeri ca mijloc de dezinhibare

„După război, în Germania nu a avut loc o revoluţie, ci o contrarevoluţie. Ceea ce în genere este definit drept revoluţie s-a rezumat la faptul că la 9 noiembrie 1918, toţi monarhii au fugit de teama unei revoluţii. Cînd şi-au dat seama de adevărata situaţie, era prea tîrziu ca să mai poată menţine ficţiunea că ar fi încă monarhi. Golul de putere creat a fost ocupat de armată ca deţinătoare a puterii oficiale, iar aceasta a fost reprezentată de sovietele soldaţilor. Acestea şi-au încredinţat puterea Adunării Naţionale, ceea ce a însemnat o sinucidere. Monarhiştii au făcut-o pe mortul după 9 noiembrie, susţinînd că nu vor să se implice decît pentru a asigura liniştea şi ordinea. De aceea au sprijinit Guvernul social-democrat în lupta sa împotriva stîngii. În felul acesta, cei fără culoare politică şi adversarii făţişi ai republicii au redobîndit puterea. *Dictatura mijloacelor s-a arătat de îndată*. Guvernul din 1919 nu s-a mai putut debarasa de strigoii pe care îi conjurase. Militarii au înlăturat sovietele soldaţilor şi i-au înlăturat la propriu pe conducătorii republicii, punînd să fie omoriţi."

E.J. Gumbel, *Verschwörer*, p. 13 (*cf.* E.J. Gumbel, *Verschwörer. Zur Geschichte und Soziologie der deutschen nationalistischen Geheimbünde 1918-1924*, reed. Das Wunderhorn, Heidelberg, 1979. *Cf.* şi reedit. *Vier Jahre politischer Mord* [1922], 1980)

Emil Julius Gumbel – docent universitar la statistică (Heidelberg), pacifist, democrat radical şi documentarist al nedreptăţilor din epoca sa – schiţează cu o mînă foarte sigură contururile revoluţiei germane din 1918-1919. Evoluţia ei a fost dominată de conlucrarea dintre social-democraţie şi reacţiune, dintre cei fără culoare politică şi cei

de culoarea sîngelui. Ceea ce s-a cristalizat în Germania ca nouă orînduire politică era o colaborare îndoielnică dintre forțele parlamentare oficiale și organizațiile antidemocratice și secrete. În acestea s-au adunat toți cei care susțineau o politică axată pe negare. Oficialii au catadixit să admită realitatea chiar dacă nu le plăcea – și anume capitularea, Adunarea Națională din Weimar, acceptarea forțată a Tratatului de la Versailles.

Social-democrația se lăsase dusă de nas de adversarul politic sau se oferise să o facă pe proasta și să fie folosită drept surogat. Devenise succesoare fără să fi verificat dacă adversarul politic murise cu adevărat. În timp ce aceia care purtau răspunderea pentru război și înfrîngere se refugiaseră în străinătate sau se dăduseră la fund în opoziția națională mare de gură, social-democrații – în frunte cu Friedrich Ebert și Gustav Noske – au riscat să se prezinte ca forță a ordinii într-o situație de acută ambiguitate revoluționar-contrarevoluționară. Pînă la urmă au ajuns să preia rolul reacțiunii. Un complex de convingeri social-democratice părea să iasă încă o dată la iveală. Din 1914, social-democrația demonstrase că este dispusă să o cotească spre linia patriotică, deoarece a dat cale liberă războiului mondial. Astfel, în 1919, a vrut să demonstreze că este aptă de guvernare administrînd catastrofele celorlalți. De două ori în decurs de patru ani a spus, scrîșnind din dinți, *da* cînd era vorba despre lucruri pentru care nu trebuia să-și ia răspunderea. Cu ambele ocazii s-a dovedit a fi partidul realismului iluzoriu tragic din Germania. Pentru a părea cît mai responsabilă și conștientă de realitate, a preluat răspunderea pentru greșelile și crimele altora, devenind o colaboratoare a wilhelmismului – iar mai tîrziu, după război, o parteneră de afaceri a reacțiunii militare, burgheze și popular-naționaliste. Prin comportamentul ei, a dus *ad absurdum* opoziția – analizată de Max Weber – dintre etica convingerilor („linia pură") și etica responsabilității („privirea asupra a ceea ce este dat"). Căci a manifestat o convingere a responsabilității, o disponibilitate de a prelua răspunderea ca substitut al convingerii, un realism formal ca substitut al unei acțiuni constructive dictate de situația concretă. Nu a vrut să înțeleagă că o reformă adevărată necesită un nucleu revoluționar, din care cauză a înăbușit în sînge forțele democratice, doritoare de schimbare, din Germania de după 1918. Voia reforme fără intervenții reale și a ajuns astfel la un grad maxim de conservare, ba chiar la restaurație.

Găsim aici o trăsătură fundamentală a mentalităților Republicii de la Weimar: realismul iluzoriu, falsa luciditate, o autoamăgire sub auspiciile viziunii largi, convingeri pozitive despre o dezorientare interioară, un antinihilism nihilist, o disponibilitate iresponsabilă de a-și asuma responsabilități. Naivii se arătau a fi serioși și lipsiți de iluzii. Dezamăgiții vindicativi o făceau pe inofensivii.

După pauza de gîndire pînă în mai 1919 – în care timp au eşuat şi experienţele germane cu republicile conduse de soviete –, reprezentanţii reacţiunii îşi conturaseră cu mai multă claritate obiectivul urmărit: înlăturarea culisei republicane. Prin minţile membrilor taberei naţionale şi soldăţeşti bîntuiau – încă înainte de primul caz serios de contrarevoluţie, puciul Kapp (martie 1920) – visuri despre o mare *lovitură*:

Dintr-un memoriu al generalului V. Lossow:

„Se împarte într-o fracţiune militară şi una civil-politico-economică. Sarcina ambelor fracţiuni este pregătirea întregului popor în vederea *loviturii* şi *orientarea* poporului spre muncă, spre spiritualitate, după înfăptuirea loviturii.

I. Fracţiunea militară

...O îmbunătăţire a condiţiilor se poate realiza doar cu ajutorul armelor. Armele dau prima lovitură, limpezesc atmosfera, înlătură rapid şi fără scrupule tot ce există în materie de slăbiciune şi criminalitate, căci acestea sufocă poporul. După realizarea loviturii, fracţiunea înarmată a poporului va reprezenta forţa principală pentru aşa-numitul dictator civil şi economic...

3. Preparative

a) Mobilizarea armatei şi a studenţimii (!)...
b) Mobilizarea cetăţenilor...
[...]
c) Alcătuirea unor liste negre

II. Fracţiunea civilă

[...]

Presa

Anumite semne şi indicii, adeseori *aluzii cu totul inofensive*, vor contribui în mare măsură la educarea poporului dacă reverberează mereu în publicaţiile presei (!)..." (Gumbel, *Verschwörer*, pp. 28-30).

Dreapta militară îşi găseşte limbajul adecvat la adăpostul secretului. Conspiraţia înlătură obligaţia interioară de a se preface. Înspre exterior: cinismul ca ton al normalităţii. Un oarecare locotenent Mayerl îi scrie (la 11 februarie 1920, din Würzburg) lui Berthold, conducătorul Diviziei de Fier, o unitate de voluntari care în 1919-1920 plănuia o mare „lovitură":

„Să sperăm că dictatorul care va lua puterea în mînă nu va uita să-i scoată în afara legii pe evrei. Este de ajuns o noapte pentru a-i extermina pe cîinii ăştia. Am alcătuit deja o listă neagră, pentru ca să fie lichidaţi «cei care trebuie»...
Căci şi unii neevrei o merită..." (Gumbel, *Verschwörer*, p. 23).

Conspiratorii germani practică de la bun început jocul cu actori mascaţi. Doar cine pare cu totul inofensiv va fi în stare să dea lovitura

la momentul oportun. Cinismul cumsecade, așa cum este ilustrat de memoriile lui Lossow, preconizează o propagandă a convingerii pure ca premisă a dictaturii mijloacelor; astfel, pregătirea civilă a „loviturii" este în mod necesar serioasă și oficial-idealistă, inofensiv-aluzivă. „Activitatea se duce pe față, sub eticheta «Liga antibolșevică»" (Gumbel, p. 30)[1]. Cu cît țelurile oficiale sînt mai bune, cu atît mijloacele cinice sînt mai tainice.

Cît de puternică este amprenta lăsată de cinismul soldățesc asupra modelelor de acțiune și gîndire ale dreptei germane se vede din documentele referitoare la cea mai spectaculoasă acțiune a „idealiștilor" popular-naționaliști – și anume asasinarea ministrului de Externe german Walther Rathenau la Berlin, în 24 iunie 1922.

„Cînd Rathenau... voi să plece de la vila sa din Grunewald spre Ministerul de Externe, automobilul său a fost ajuns din urmă de un altul, condus de studentul Ernst Werner Techow; în mașină se aflau locotenentul (r) Erwin Kern și Hermann Fischer. Kern și Fischer au tras asupra lui Rathenau cu un pistol-mitralieră și au aruncat o grenadă asupra sa. Rathenau a murit pe loc...

...După comiterea faptei, Techow a spus: «Totul a mers bine. Rathenau a fost lichidat. Am făcut-o pentru a-i provoca pe Roșii la atac. *Ni se terminaseră banii*»" (Gumbel, *Verschwörer*, p. 48).

Făptașii fuseseră recrutați din fosta brigadă „Ehrhardt" (numită mai tîrziu Organizația C), precum și din alte uniuni popular-naționaliste, conspirative și antirepublicane. Fischer s-a sinucis; Kern, principalul făptaș[2], a murit într-un schimb de focuri în timpul arestării sale. Asupra lui Günther – „cel mai suspectat că ar putea divulga totul" – s-a încercat un atentat cu bomboane otrăvite cu arsenic, dar care a eșuat.

„Personalitatea cea mai interesantă este Willy Günther (care contribuise la elaborarea planului). În timpul războiului se evidențiase ca dezertor și falsificator de documente, se dăduse drept sublocotenent turc, fusese demascat și pedepsit pentru dezertare...[3] A participat la puciul Kapp, ocazie cu care intră în legătură cu colonelul Bauer și Ludendorff. Era membru al Asociației celor Drepți, al Uniunii Germane, al Uniunii Ofițerilor Germani, al Uniunii Credinței, al Alianței Defensive și al Uniunii Tineretului Național German. În una dintre întrunirile acestor uniuni a

1. Este vorba de cunoscuta fundație ideologică, cu același nume, a lui Eduard Stadtler. Pentru mai multe detalii, vezi Joachim Petzold, *Wegbereiter des deutschen Faschismus. Die Jungkonservativen in der Weimarer Republik*, Köln, 1978, pp. 52 *sqq*.
2. În *Anatomie der menschlichen Destruktivität* (cap. 11), Erich Fromm face o psihogramă a lui Kern.
3. Aceste detalii devin semnificative în conexiune cu cap. 12: „Despre republica germană a escrocilor..." (pp. 285-300).

fost sărbătorit ca asasin al lui Rathenau. S-au găsit în posesia sa scrisori de la Helfferich, Ludendorff... Una dintre cele zece scrisori ale lui Ludendorff începe cu: «Dragă Günther» și se termină: «Cu salutări cordiale»" (Gumbel, p. 49).

Techow, considerat un „idealist popular-naționalist", a adus în apărarea sa argumentul că în 24 iunie, cînd s-a comis atentatul, fusese convins că este vorba despre un *drum de probă*. Kern îi smulsese prin *amenințări* „consimțămîntul de a-l ajuta". Deci acționase într-o *situație excepțională* subiectivă. Și tînărul Ernst von Salomon, implicat în pregătirile pentru asasinat, a susținut că avusese convingerea că toată acțiunea urmărea „eliberarea unui prizonier". Ideea de bază a apărării era: exista, ce-i drept, „concepția nobilă" care ar fi putut justifica o crimă politică, dar în detaliu „nu asta fusese intenția". Techow se bucura de simpatie în rîndul opiniei publice – la Technische Hochschule din Berlin s-a organizat o chetă publică în folosul lui.

Modelele de gîndire ale conspiratorilor de dreapta erau impregnate de arta simulării politice. Deoarece se considerau niște amăgiți – sau, cu alte cuvinte, exploatau faptul de-a-fi-fost-înșelați ca principală minciună în justificarea acțiunii lor –, au revendicat dreptul de a declara un război secret realității. În dorința lor de a salva iluziile popular-naționaliste, privilegiile tradiționale și fanteziile megalomane patriotice, au ridicat șiretlicul la rang de morală propriu-zisă. Au început să-și apere iluziile cu un hiperrealism plin de viclenie, care a produs cîteva planuri strategice remarcabile. Gumbel notează că Organizația C se înconjurase și de „fantezii politice" de genul:

„De altfel, din Organizația C face parte un întreg sistem de fantezii politice. Cel mai bun exemplu este o carte apărută încă din 1920, scrisă de fostul maior Solf și intitulată:
1934, învierea Germaniei. Colonelul Bauer, dat în urmărire generală, scrisese prefața cărții. În aceasta se acceptă ca mijloc de resuscitare a țării tot ceea ce adversarii actualei Germanii îi reproșează ca fiind o dovadă a dorinței de a declanșa un război.
Iată, de exemplu, un *Club al Inofensivilor*. Acesta are oameni *de încredere* în toată țara, iar obiectivul său este războiul de răzbunare împotriva Franței. Conducătorul lui nu are un nume – este doar Generalul (întocmai cum, în Uniunea Națională, Ludendorff este numit «Dictatorul L», iar Ehrhardt – «Consulul»). Clubul are și membri inofensivi care, pînă la sfîrșit, nu au habar de ceea ce se întîmplă (întocmai ca Organizația «Escherich» sau Detașamentul Locatarilor). Foste ordonanțe ale ofițerilor sînt acum oameni de încredere printre muncitori. Pentru ofițeri se alcătuiesc liste de mobilizare. Un fizician renumit inventează un nou instrument de război, *un soi de radiații* care fac să explodeze toate munițiile dintr-un anumit perimetru. Părțile componente sînt produse în fabrici, dar *camuflate* în aparate de filmat (întocmai cum în ziua de astăzi armele traficate ilegal sînt declarate mașini)... În ziua decisivă Generalul ține o cuvîntare: «Ne vom debarasa fără nici o remușcare de

elementele nedorite»... Se declanșează furtuna. Reichstag-ul, care este național pînă în măduva oaselor, îl primește pe General. Președintele Reich-ului își dă demisia, iar Generalul este învestit cu puteri discreționare (legea de împuternicire deplină și starea excepțională). Trupele dușmane de ocupație sînt învinse pretutindeni. În 1921, deja se vînduseră 10.000 de exemplare din această carte" (Gumbel, pp. 80-81).

Visătorii din 1920 vor deveni realiștii anului 1933. Scenariul maiorului Solf sesizează în esența sa o politică a candorii criminale. Partizanii amăgitori, plini de trucuri și convingeri ferme ai Clubului Inofensivilor proiectează spiritul simulării peste tot în jurul lor – mai ales asupra adversarului politic, chiar dacă acesta se află deja în închisoare. Din fortăreața bavareză de trist renume Niederschönenfeld, unde erau deținuți „politicii" (Toller, Mühsam etc.), se relatează următoarele:

„Hagemeister, deputat al Landtag-ului bavarez, a trecut prin suferințe de nedescris. Era grav bolnav de inimă. În schimb medicul închisorii îl considera un simulant care cere transferul într-un spital doar ca să poată evada. La mijlocul lunii ianuarie 1922, a avut o criză cu febră mare. Medicul spune: «Domnule Hagemeister, sînteți atît de sănătos, încît, dacă ați fi pacientul meu particular, v-aș propune să renunțați la orice tratament ca să nu vă supun unor cheltuieli inutile». În ziua următoare Hagemeister a fost găsit mort în celula sa" (Gumbel, p. 123).

Excursul 3: Tiranul sîngeros rezonabil. O elegie social-democrată

„Cineva trebuia oricum să devină tiranul sîngeros; nu mă tem de răspundere."

Gustav Noske[1]

„La 9 noiembrie 1918, prințul Max von Baden, șeful de guvern al împăratului Wilhelm al II-lea, și-a dat seama că destinul Hohenzollernilor era pecetluit. «Nu mai putem opri revoluția – putem doar să o înăbușim.» A înăbuși revoluția însemna să-i dai iluzia unei victorii aparente, să-i permiți să ocupe poziții avansate, evacuate în prealabil, pentru a o surprinde și gîtui într-o poziție de rezervă pregătită dinainte. Mai concret: împăratul trebuia să abdice, guvernul pe jumătate social-democrat să devină în totalitate social-democrat,

1. Revoluția germană din 1918-1919 nu prea a lansat dictoane; acesta e unul dintre puținele și este cît se poate de cinic. Noske a rostit aceste cuvinte cînd a preluat comanda trupelor care urmau să înăbușe revoluția din Berlin – era în 9 ianuarie 1919. La 10 dădu ordinul de atac asupra Berlinului revoluționar.

iar cancelarul Reich-ului să se numească Friedrich Ebert. Sarcina lui Ebert era să trimită acasă revoluția uluită, aparent victorioasă, speriată de propriul succes prea ușor, și să restabilească ordinea – după spusele prințului Max: să facă în mare ceea ce Noske făcuse deja, în mic, la Kiel.

Ebert era întru totul dispus să procedeze așa, iar prințul Max știa acest lucru; generalul Groener bănuia cel puțin. Cei trei bărbați se înhămaseră la aceeași căruță cel mai tîrziu din dimineața zilei de 9 noiembrie (!)."[1]

Zilele fatale ale revoluției germane au fost cele dintre 9 și 12 ianuarie 1919. La ordinul lui Ebert, în aceste zile și nopți, revoluția berlineză, hotărîtoare pentru evoluția ulterioară a Germaniei, a fost înăbușită în sînge. După „Crăciunul însîngerat al lui Ebert" (deja în ajunul Crăciunului din 1918 se dăduseră lupte grele între ofițerii reacționari ai armatei și trupele revoluționare ale marinei, soldate cu victoria marinei) se luă decizia sîngeroasă. Noua orînduire a Germaniei urma să fie impusă cu ajutorul acelor forțe care voiau schimbarea sau urma să se instaureze doar o „ordine" menită să tergiverseze totul și să mențină vechile neajunsuri? Ebert hotărîse să pună lozinca „liniște și ordine" mai presus de reorganizarea revoluționară plină de perspective a Germaniei.

Legenda spune că luptele din perioada 9-12 ianuarie au fost „o răscoală comunistă", intrată în istorie sub denumirea de „răscoala Spartacus". Dar nu poate fi vorba nici de una, nici de alta. Nu este adevărat că Ebert și Noske au mobilizat detașamentele de voluntari ca să tragă în „comuniști" – cei în care urmau să tragă aceste trupe de dreapta, în numele cancelariatului social-democrat, nu erau grupuri de conspiratori ultrastîngiști. În cea mai mare parte erau muncitori social-democrați care considerau că este ceva de la sine înțeles ca după falimentul statului feudal-burghez al Hohenzollernilor să urmeze o nouă orînduire socială democrată, pusă în slujba intereselor poporului. Ei nu aveau nici un pic de înțelegere pentru fofilările semiconservatoare ale Guvernului Ebert. Ebert, Scheidemann, Noske – toți aceștia nu erau, în optica maselor, adevărați social-democrați. Adevărații social-democrați nu puteau fi – la baza populară, nu în pătura notabilităților – decît adepții unor relații clare și ai rupturii radicale cu vechea putere.

La 11 ianuarie, detașamentul de jandarmi Maercker („în fine, iarăși soldați adevărați") mărșăluia demonstrativ prin cartierele vestice burgheze ale Berlinului. În fruntea lui, un civil înalt, cu ochelari: Gustav Noske, „social-democrat". Așa înțelegea el „să-și asume răspunderea": să se pună în fruntea unei trupe iresponsabile, incapabilă

1. Sebastian Haffner, *Die verratene Revolution, Deutschland 1918/1919*, Berna – Viena – München, 1969, p. 77.

de o gîndire politică, reacționară și dominată de reacții emoționale. Cîteva zile mai tîrziu, ucigași protejați de social-democrați și proveniți din „divizia de infanterie, cavalerie și gardă" îi asasinară pe cei mai inteligenți reprezentanți ai revoluției: Rosa Luxemburg și Karl Liebknecht.

Numele „Noske" deveni de acum înainte o emblemă a realismului aparent al social-democrației. „Perioada Noske" este o noțiune care amintește de mii de asasinate săvîrșite în numele liniștii și al ordinii. Ea definește lunile însîngerate din perioada ianuarie-mai 1919, cînd un guvern social-democrat a „înăbușit" în Germania o mișcare de mase democratică, cu tendințe reformiste evidente, exact în modul prezis de prințul Max.

Noroc, Noske! – Proletariatul a fost dezarmat!

Prin rolul jucat, Noske se califică drept un cinic de cea mai vulgară speţă. Ideea lui de „răspundere" avea nuanţa unei dezinhibări cinice, subliniată de faptul că Noske îşi recunoaşte propria brutalitate, „din păcate necesară". „Cineva trebuia oricum să devină tiranul sîngeros..." – această lozincă tragică a contrarevoluţiei social-democrate emană deja un spirit fascist, punînd un semn de egalitate între răspundere şi disponibilitatea de a lua decizii; aceasta din urmă îl dezinhibă pe cel ce poartă răspunderea dîndu-i posibilitatea să devină brutal, iar brutalitatea se reflectă încă o dată în sine însăşi, declarînd nu numai că este aşa, ci şi că vrea şi „trebuie" să fie aşa. Tonul cinic face muzica social-democrată. După ce a pus pe picioare trupe – avînd deci în mînă un organ executiv de calibru foarte dur, care abia aştepta să atace sovietele şi comitetele revoluţionare locale –, Noske afişă un ton triumfător. Noske, la 21 ianuarie 1919:

„Guvernul trebuie să cîştige autoritate prin formarea unui factor de putere. În decurs de o săptămînă, s-a creat o trupă de douăzeci şi două de mii. În felul acesta, *tonul comunicării cu sovietele soldaţilor s-a schimbat puţin.* La început, sovietele soldaţilor erau factorul de putere; acum, acest factor de putere sîntem *noi*" (*apud* Haffner, *op. cit.*, p. 170).

Noi înseamnă social-democraţii aliaţi cu duşmanii lor de moarte, cu incolorii, care le oferă tiranilor sîngeroşi ocazia de a se obişnui, într-un cadru legal, cu uciderea şi omorul. Incredibil cu cîtă superficialitate se împăcaseră Ebert şi Noske cu existenţa detaşamentelor de voluntari, din care doar 68 erau recunoscute oficial (conform aprecierilor generale, cuprindeau aproape o jumătate de milion de oameni). În minţile conducătorilor detaşamentelor bîntuiau în general „fantezii politice" (Gumbel) de tipul celor citate mai sus; unul dintre şefi, un anume căpitan Gengler, nota în această zi de 21 ianuarie 1919, în jurnalul său: „Va veni şi ziua cînd mă voi răfui cu acest guvern şi *voi demasca* această adunătură jalnică şi lamentabilă" (*apud* Haffner, *op. cit.*, p. 172). Aici vorbeşte un prefascist, ca om luminat care ar vrea să-i demaşte pe social-democraţi, ştiind că sînt prefăcuţi. Chiar şi popular-naţionaliştii îşi dăduseră seama de pseudorealismul cumsecade al lui Ebert, manifestat printr-un spirit de răspundere deopotrivă limitat şi dezlănţuit, dispus să salveze Germania aflată la ananghie. Complexul de notabilitate îl determina pe Ebert să creadă că raţiunea nu poate fi găsită decît între extreme. El nu înţelegea că o cale de mijloc între dreapta şi stînga poate exista doar dacă principiul stîngii este suficient de dezvoltat pentru a fi ţinut în echilibru de celălalt taler al balanţei. Ebert tindea din prudenţă spre o cale de mijloc. Aşa se face că, în lipsa unei aripi de stînga, calea de mijloc dintre forţe se situa întotdeauna mult mai la dreapta. Şi acesta este şi motivul pentru care „omul rezonabil" găseşte într-un moment de luciditate cinică ocazia de a se numi pe sine însuşi tiran sîngeros.

Aici găsim conflictul tragic din istoria germană a acestui secol. Cu falsa ei rezonabilitate, social-democrația a distrus și a zădărnicit ceea ce ar fi trebuit să aibă loc în Germania acelor luni: revoluția social-democrată.

7. Depersonalizare și înstrăinare. Cinisme funcționaliste I

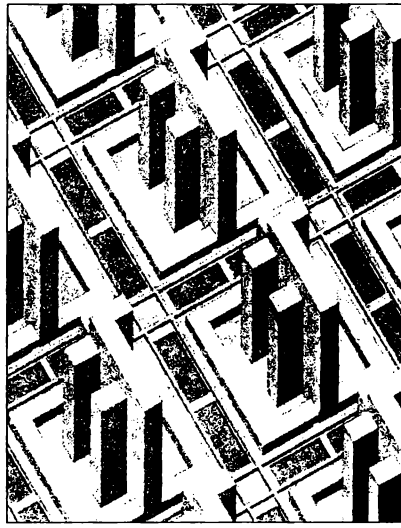
„Stop! Nu fă nimic de dragul numelui tău. Un nume este un factor nesigur. Nu te poți baza pe el!"

B. Brecht, *Mann ist Mann*

Războiul mondial subminase gîndirea ideologilor care voiau să-l ridice în slăvi pe războinic. Se dovedi că subiectul său propriu-zis nu este eroul în uniformă, ci marea mașinărie militară. Supraviețuitorii au dat expresie în mii de feluri acestei experiențe. Ea formează nucleul indispoziției moderne cauzate de modurile de gîndire axate pe subiect-obiect. Subiectul individual apare acum fățiș ca fiind ceva înregistrat, recrutat, îmbrăcat în uniformă, lansat, disponibil – adică subiect în sensul inițial de subordonat. Războiul generează noul subiect al timpului: „frontul", poporul înarmat; acesta devine mega-subiectul gîndirii marcate de război. Puțin mai tîrziu va primi numele de „comunitate populară", în cadrul căreia cetățenii națiunii sînt forțați să formeze o unitate de luptă aparent omogenă. Ca alternativă istorică la această comunitate-populară-sortită-morții s-au prezentat pe atunci părți ale clasei muncitoare care implorau mega-subiectul „clasă muncitoare" să se gîndească la adevăratele ei interese vitale. Timpul părea să favorizeze marile colectivități; vălul individualist al culturii burgheze se destrăma.

Din punct de vedere somatic și psihologic, războiul îi uzase pe „războinici". „Bărbatul" se îneca în tranșeele pline de mîl, era sfîșiat de schijele grenadelor sau era mutilat. Visul burghez despre „integritate" și personalitate se confrunta cu un sfîrșit fioros. Supraviețuitorii își amintesc de multe ori de castrările în urma rănilor primite pe front. Mulți au resimțit înfrîngerea ca o castrare social-psihologică. Războiul redusese deja eroismul la realitatea obiectivă a unei lupte; înfrîngerea îl transforma acum într-un fapt neutru. În felul acesta, după părerea mea, mult clamata „obiectivitate" a Republicii de la Weimar viza la început o stare de fapt militar-psihologică. Aceasta pătrunde în anii următori în stilizarea culturală: războinicul ca inginer care funcționează în mod pragmatic. Asalturile devin fapte eroice ale materialului – „Furtuni de oțel". În cele din urmă, în

războiul modern dus de artilerie dispar și ultimele verigi de legătură dintre eroism și supraviețuire. „Obiectivă" este legătura dintre soldați și sistemele de arme; soldatul în uniformă trebuie să învețe să se considere pe sine însuși un „factor uman" al războiului mecanizat și să se implice în mod corespunzător. Figura de stil lansată de statul-major cu privire la „materialul uman" străbate tot mai des forma modernă a experienței personale și a raporturilor față de propria persoană. Supraviețuitorul trebuie să fi învățat să vadă în sine însuși, în trupul său, în morala sa, în voința sa, doar obiecte. Condiția fizică și atitudinea morală nu mai reprezintă pentru soldat decît aspecte ale înarmării și echipamentului de luptă. În această privință, războiul a oferit filosofiei morale moderne un material intuitiv drastic: morala este factorul psihic al mașinii de luptă.



C. van Eestern și L.G. Pineau, *Verkehrsstadt* (*Oraș de circulație*), 1926.

Obiectivismul militar de la care cultura Republicii de la Weimar va moșteni, pe o filieră indirectă, atît de multe este integrat într-un proces larg pentru care Walther Rathenau – cel asasinat în 1922 – găsise o formulă pregnantă: *mecanizarea lumii*. Scrierea care cuprinde această idee merită citită și în ziua de astăzi, nu numai fiindcă

autorul are un stil extraordinar de strălucit pentru un politician. Cartea lui Rathenau *Zur Ktitik der Zeit* din 1912 reprezintă încercarea remarcabilă a unui politician burghez – deopotrivă un întreprinzător de succes și un filosof respectabil – de a interpreta, pentru sine și pentru contemporanii săi, esența societății moderne. Punctul de plecare în descrierea mecanizării lumii nu este însă armata, ci metropola:

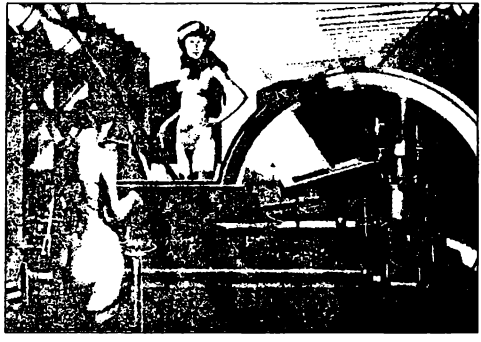
„Toate marile orașe ale lumii albe sînt identice în structura și mecanica lor. Așezate în centrul unui păienjeniș de șine, ele își împrăștie razele împietrite ale străzilor în toate direcțiile. Razele vizibile și invizibile ale traficului aflat în plină desfășurare străbat suprateran și subteran hăurile străzilor, pompînd de două ori pe zi trupuri omenești dinspre membre înspre inimă. O a doua, a treia, a patra rețea distribuie umezeala, căldura și energia, un fascicul electric de nervi transmite vibrațiile spiritului... Celule de fagure căptușite cu stofe moi, hîrtie, lemn, piele, țesături sînt orînduite în șiruri; sprijinite din exterior cu fier, piatră, sticlă, ciment... Doar în centrul vechi al orașului se mai păstrează resturi ale particularităților fizionomice, ca piese aproape perimate, în timp ce în jur se întinde lagărul internațional, indiferent dacă în direcția atelierelor, a cartierelor rezidențiale sau a locurilor de odihnă" (W. Rathenau, *Gesamtausgabe*, vol. II, 1977, p. 22).

Rathenau își îndreaptă atenția în primul rînd spre activitatea de construcție – formă distinctivă a înmagazinării bunurilor în lumea modernă. Circulația mărfurilor, spune el, este infimă în comparație cu rezultatele încremenite ale producției de mărfuri. Omenirea

„...construiește case, palate și orașe; construiește fabrici și magazine. Construiește șosele, poduri, căi ferate, linii de tramvai, vapoare și canale; uzine de apă, gaz și electricitate, linii de telegraf, linii pentru curenți tari și cabluri; mașini și instalații de încălzire...
Cam tot la cinci ani, costurile clădirilor din orașele germane se ridică la o valoare comparabilă, în ceea ce privește consumul mecanic, cu valoarea de construcție a Romei imperiale.
La ce folosesc toate aceste construcții nemaiauzite? În marea lor majoritate, direct producției. În parte, servesc circulației și comerțului – deci, indirect, tot producției. În parte, folosesc administrației, locuitului, îngrijirii sănătății – prin urmare, preponderent producției. În parte, servesc științei, artei, tehnicii, învățămîntului, odihnei – deci, indirect... tot producției" (p. 51).

Producția mecanică a depășit de mult obiectivele alimentației, îmbrăcămintei, autoconservării și protecției vieții, circuitul mereu amplificat al producției și consumului creează noi „dorințe", o „foame nesățioasă de mărfuri", care se orientează treptat spre lucruri contrafăcute. În felul acesta, mecanizarea se extinde chiar și asupra dorințelor, arătîndu-se „în aspectul ireal, lipsit de viață și fantomatic al produselor și modelor lor" (p. 50). Concluziile lui Rathenau coincid cu

chintesența teoriilor sociologice despre fenomenul înstrăinării „Producția mecanică s-a ridicat la rangul de scop în sine" (p. 52).



Georg Scholz, *Fleisch und Eisen* (*Carne și fier*), 1923.

Acesta este scenariul ideatic în care se determină locul ocupat de factorul uman. Rathenau îl caută în însuși centrul producției, în lumea muncii.

> „Munca nu mai este o îndeletnicire a vieții, nici o adaptare a trupului și sufletului la forțele naturii, ci în mare măsură o activitate străină, cu scopul de a asigura viața, o adaptare a trupului și a sufletului la mecanismul... (p. 67).
> Munca nu mai este doar o luptă cu natura, ci o *luptă cu oamenii*. Dar este vorba despre o *luptă a politicii private*; cea mai delicată afacere, practicată și păzită de o mînă de oameni de stat cu mai puțin de două sute de ani în urmă – arta de a depista interese străine și a le subordona intereselor proprii, de a intui situații generale, de a tălmăci tendințele secolului, de a duce tratative, de a face alianțe, de a izola și lovi: această artă îi este astăzi indispensabilă nu numai finanțistului, ci, păstrînd proporțiile, și negustorului. *Profesiunea mecanizată educă, generînd politicieni...*" (p. 68).

Antropologia omului muncii schițată de Rathenau are prin urmare două aspecte: pe de o parte, eul-muncitor devine epifenomenul aparatelor de producție; iar pe de altă parte, cel care urmărește încă „interese proprii" „în mod individualist" se pierde, fără doar și poate, într-un fel de război, într-o afacere diplomatică, polemică și politică. Oriunde și-ar face apariția în lumea economică, eul trebuie să se manifeste ca politician, strateg, șarlatan, om calculat și diplomat. Tactica politică i se urcă la cap oricărui contemporan; în același timp, această „afacere delicată" de a proceda tactic coboară pînă la

ultimul negustoraș. Probabil că lucrurile nu sînt prezentate nicăieri pe un spațiu atît de limitat, dar cu o claritate atît de dezarmantă. Dacă eul nu vrea să ajungă *doar* o rotiță într-o mașină supradimensionată, înstrăinată, trebuie să se orienteze spre cealaltă direcție și să învețe arta de care, mai demult, dispuneau doar cei sus-puși din sfera politicii; trebuie să treacă prin anii de ucenicie ai cinismului politic.

Nici resurselor noastre intelectuale și psihice nu le merge mai bine:

„Vibrînd încă în urma agitațiilor zilei, spiritul dorește să rămînă activ și să aibă parte de o nouă emulație a impresiilor; doar că aceste impresii ar trebui să fie mai arzătoare și mai puternice decît cele prin care a trecut pînă acum... iau naștere distracții de natură senzaționalistă, pripite, banale, pompoase, ipocrite, otrăvite. Aceste bucurii sînt foarte apropiate de disperare... Un simbol al viziunii denaturate asupra naturii este goana după kilometri a automobilului...
Dar chiar și în aceste nebunii și surescitări găsim o componentă mașinală. Ca urmare a unei încordări și încălziri crescînde, omul, care în mecanismul global este atît conducător de mașină, cît și mașină, și-a cedat cuantumul de energie volantului activității mondiale..." (p. 69).

Rathenau schițează în mod convingător psihologia omului productiv-consumator. El descoperă banalitatea enigmatică a „ambiției abstracte" care formează o forță motrice împreună cu setea de mărfuri singularizată în mod asemănător.

„Ambiția abstractă este enigmatică fiindcă întreaga admirație vizează masca; iar între mască și purtătorul ei nu există legătura internă a identității..." (p. 74).

Între măștile hămesite ia naștere o rețea țesută de acte de cumpărare, în care surogatele și surogatele surogatelor trec prin mîinile consumatorilor. În gospodăriile burgheze asistăm la o inflație de obiecte; existența pare să se epuizeze în folosirea acestora.

Un răspuns la această problemă ne oferă, peste zece ani, Henry Ford, în cartea de mare succes *My Life and Work* (*Mein Leben und Werk*, Leipzig, 1923), în care trece și el de la punctul de vedere al căpitanului într-ale economiei la cel al etnologului, observînd ca un Papalangi al capitalismului:

„Progresele de pînă acum ale lumii au fost însoțite de o proliferare uriașă a obiectelor de consum zilnic. În curtea din spatele unei case de locuit din America se găsesc în medie mai multe unelte... decît pe întregul teritoriu al unui căpetenii africane. Un elev american este înconjurat în genere de mai multe obiecte decît o întreagă comunitate de eschimoși. Inventarul bucătăriei, sufrageriei, dormitorului și al pivniței de cărbuni cuprinde o listă care în urmă cu 500 de ani l-ar fi uluit chiar și pe cel mai luxos potentat..." (1923, p. 313).

Sărăcirea conținuturilor credințelor tradiționale nu poate fi contracarată de tipul consumator decît în mod reactiv; ce-i drept, încearcă să salveze credința și valorile, dar nu mai este *el* omul pentru care acestea să reprezinte cu adevărat ceva:

„...iar acum încearcă să redobîndească cele pierdute recurgînd la șiretlicuri, plantînd mici sanctuare în lumea sa mecanizată, așa cum se amenajează grădini pe acoperișurile fabricilor. Din inventarul timpului se selectează aici un cult al naturii, acolo o superstiție, o viață în colectiv, o *naivitate artificială*, o veselie contrafăcută, un ideal de forță, o artă a viitorului, un creștinism purificat, o arhaizare, o stilizare. Rugăciunea mai este rostită un timp, *pe jumătate din convingere, pe jumătate din ipocrizie*[1], pînă cînd plictisul și moda îl ucid pe idol" (p. 93).

Această structură a unui cult modern al valorii – în fond, un simulacru de credință în valori restaurate în mod arbitrar și cu disperare – circumscrie admirabil mentalitatea acelor grupări popular-activiste mînate de un antinihilism nihilist, care deveniseră foarte influente după revoluția germană. Dintr-o asemenea grupare a apărut și Kern, asasinul lui Rathenau. Cu opt luni înainte de uciderea ministrului de Externe german, în timpul unei cuvîntări publice ținute la Berlin în octombrie 1921, a avut loc prima întîlnire dintre asasin și victima sa. Ernst von Salomon a imortalizat scena în romanul său *Die Geächteten* (1930). În timp ce Rathenau vorbește, Kern își croiește drum pînă în fața tribunei și îl fixează pe ministru cu priviri glaciale și pline de ură:

„În ochii lui întunecați am văzut un licăr metalic verzui, și am zărit paloarea frunții sale. Ministrul își întoarse ezitînd capul, se uită mai întîi superficial, apoi confuz, înspre stîlpul acela, se poticni, își căută cu greu cuvintele, dar își reveni înlăturînd cu o mișcare distrată boarea care îi atinsese fruntea. De acum înainte păru să i se adreseze doar lui Kern. I se adresa omului de lîngă acel stîlp cu un ton aproape conjurator, dînd treptat semne de oboseală cînd văzu că atitudinea aceluia rămînea neschimbată.
În drum spre ieșire, Kern ajunse în imediata apropiere a ministrului. Rathenau... îi aruncă o privire întrebătoare. Dar Kern se strecură ezitînd pe lîngă dînsul, cu o față ce părea lipsită de ochi" (*Die Geächteten*, Gütersloh, 1930, p. 315).

În această confruntare găsim ceva din spiritul întregii epoci. Privirea nihilistului-făptaș nu vrea să înregistreze spiritul, bunăvoința

1. În felul acesta, Rathenau delimitează cadrul în care evoluează formațiile ideologice neoconservatoare; acestea se bazează pe o dezmințire pe două fronturi: ele dezmint modernitatea din punct de vedere ideologic și valorile „noi-vechi" din punct de vedere practic.

și disponibilitatea de a-și lua o răspundere de care dădea dovadă interlocutorul său. Rathenau trebuia să simtă că acest Kern nu voia să audă nimic.

În cartea sa *Masken und Metamorphosen des Nihilismus* (Viena, 1954), și Hermann Rauschning pornește de la opinii asemănătoare celor anticipate de Rathenau; în această carte, fostul partener de discuții al lui Hitler schițează o teorie filosofică a fascismului. Spiritele pornite împotriva modernității, arată autorul, au tendința să se cramponeze în timpul crizei exact de elementele care formaseră punctul de plecare al nihilismului – și anume de marile instituții ale societății, de stat, de economie și armată. Tocmai ei, care preconizează sensuri noi,

„răspîndesc inconștient nihilismul, folosindu-se de fațada unei ordini aparente și a unei discipline forțate" (p. 121).

Ceea ce oamenii deveniți labili consideră a fi o salvare reprezintă de fapt sursa răului. Instituțiile de care antinihiliștii conservatori se cramponează cu o sumbră simpatie sînt adevărații *„agenți ai nihilismului"*.

Nihilismul, spune Rauschning, cîștigă teren în două feluri: valorile și adevărurile sînt supuse unei „demascări progresive", sînt considerate surogate și despuiate de orice valabilitate superioară, fiind prezentate ca minciuni funcționale ale marilor instituții; în același timp însă, instituțiile sociale se emancipează față de statutul lor de mijloace aflate la dispoziția oamenilor, ridicîndu-se la rangul de scopuri în sine cărora existența individuală și colectivă trebuie să li se subordoneze.

„Un scriitor contemporan care era convins că îi lipsește orice organ pentru speculații metafizice a rezumat acest proces într-o singură propoziție pertinentă: «Cînd omul s-a emancipat față de Dumnezeu, nu bănuia că, în mod logic, într-o bună zi lucrurile se vor emancipa față de el»" (Ernst von Salomon, *Der Fragebogen*).

„...Omul devine materie primă a procesului economic, un simplu mijloc în mîinile statului..." (Rauschning, p. 123).

„Instituțiile, orînduirile, aparatele orînduirilor publice, organele culturii occidentale nu mai reprezintă mijloace adjuvante pentru cine vrea să-și afirme convingerile. Sînt doar mijloace și instrumente ale nihilismului. Nu ele sînt lipsite de o bază – putem spune mai degrabă că întreaga existență umană plutește fără să aibă o bază solidă și se cramponează de mijloacele existenței, devenite scopuri în sine, ca de singurul lucru solid și concret în vîrtejul irealității" (p. 130).

Cele prezentate de oamenii politici care filosofează sînt confirmate de operele scriitorilor contemporani. Printre aceștia, Bertolt Brecht deține un loc special. Căci nu mulți sînt autorii care au reușit să prezinte

critic în operele lor inversarea interpretării individualist-burgheze a eului, defăimată ca nihilism, şi să o aprofundeze experimental. El este adevăratul virtuoz al „structurii cinice". În realitate, o concepe ca posibilitate procedurală şi ca şansă poetică. Oricum am aprecia participarea sa la cinismul subiectiv, el a reuşit să-l transforme într-un mijloc de prezentare a realităţii. Brecht a devenit în epoca sa un martor al tonului cinic consolidîndu-şi aproape cu fiecare piesă – de la *Baal* pînă la *Maßnahme* – faima de poet care stăpîneşte un limbaj reprezentativ pentru „perioada însăşi"

Regăsim şi la Brecht atitudinea constatată deja în ironia dadaistă: atitudinea omului care se abandonează, se lasă dus de ceea ce este dat, fără a se mai împotrivi printr-o fermitate de idei sau de caracter etalată prin trăncăneli. Mai importantă decît autoconservarea este înţelegerea pentru ceea ce ne aşteaptă. „Obiectivismul" se manifestă ca o manieră de a ţine pasul, de a-merge-împreună-cu-timpul: să nu rămîi în urmă, să nu încurajezi apariţia resentimentelor, să nu cultivi valori perimate, ci să sesizezi care este situaţia în momentul de faţă şi ce este de făcut. Nu putem trăi din *ceea ce a fost bun în trecut*; mai bine să pornim de la *ceea ce este nou, chiar dacă este ceva rău*.

Fără îndoială că aici avem de-a face cu o nouă calitate a ironiei şi cu o formă non-afirmativă a afirmaţiei. În această ironie nu este vorba de un subiect „rămas imaculat", care se distanţează de fronturi/de *mêlée*, de învălmăşeală, încercînd să-şi salveze integritatea. Am putea vorbi mai degrabă despre ironia unui eu bătut, prins în rotiţele maşinăriei (*cf.* Charlie Chaplin în *Timpuri noi*), care îşi mînjeşte mîinile deoarece şi condiţiile de viaţă sînt la fel de murdare şi care în toiul evenimentelor nu urmăreşte decît să dovedească, cu prezenţă de spirit, ce i s-a întîmplat. Şi la Brecht se manifestă ironia militantă caracteristică modernităţii, ironia kynică. Ea nu se opune realităţii prin „fantasme", ci opune rezistenţă în forma unei adaptări lipsite de orice rezistenţă. În acest sens, exemplul paradigmatic al lui Brecht îl găsim în renumitul interludiu din comedia *Mann ist Mann. Die Verwandlung des Packers Galy Gay in den Militärbarakken von Kilkoa im Jahre neunzehnhundertfünfundzwanzig.*

„Domnul Bertolt Brecht spune: Bărbatul e bărbat.
Iată ceva ce oricine poate dovedi.
Dar domnul Bertolt Brecht mai dovedeşte şi că
Poţi face cu un om tot ceea ce doreşti.
Un om este remontat în seara aceasta ca un automobil
Fără ca el să piardă ceva.
De acest om ne apropiem foarte omeneşte,
El este rugat cu insistenţă şi fără supărare
Să se adapteze mersului lumii
Şi să-şi arunce peştişorul privat iarăşi în apă.
Şi, indiferent în ce l-am transforma,

Să nu ne înșele așteptările.
Dacă nu îl supraveghem cu atenție, putem
Să-l transformăm peste noapte chiar și în măcelar.
Domnul Bertolt Brecht speră că veți vedea cum pământul pe care stați
Se topește sub picioare, de parcă ar fi din zăpadă,
Și că veți înțelege, văzîndu-l pe ambalatorul Galy Gay,
Că viața pe acest pământ este periculoasă."

(*Erste Stücke*, II, 1953, pp. 229-230)

Pentru un realist kynic, ideea despre individualitatea umană într-o perioadă cînd mașinăriile de război, traficul urban intens din metropole și aparatele de producție dezlănțuite îl consumă pe individ ca „materie primă" nu mai este o „ipoteză fructuoasă". Să încercăm să o luăm de la celălalt capăt, fără metafizica individualității și fără nostalgii umaniste. „Bărbatul este bărbat." Ce aranjamente scenice trebuie făcute pentru a verifica această cinic-critică propoziție de identitate? În experimentul său scenic, Brecht îl transformă pe blîndul familist într-un luptător setos de sînge, „însuflețit" de „dorința de a-mi înfige dinții/ În gîtul dușmanului, pornire atavică, să-l înjunghii/ Pe susținătorul familiei/ Să duc la îndeplinire misiunea" (p. 293). Funcțional, în afară de sine „însuși", fiecare poate fi și celălalt, care cu cîteva mișcări este transformat într-o „mașină de luptă omenească" Brecht supralicitează acuzațiile de înstrăinare – dictate de nostalgia trecutului –, declarîndu-se cu duritate un adept al funcționalismului psihologic. Poanta este că nu intenționează să prezinte un regres de la stadiul de civilizație la cel de animalitate sălbatică, ci un proces – denumit cu multă răceală – de *recondiționare* a cetățeanului civil în soldat; deci nu un „regres", ci o simplă deplasare în care nu se pierde nimic. Singura concesie făcută individului este indirectă: autorul dramatic se adresează inteligenței spectatorului, provocîndu-l să se debaraseze de inhibițiile conservatoare, să abandoneze „peștele privat" burghez culturalizat și să se arunce în vîltoarea unui prezent pe cît de agitat, pe atît de detestabil.

8. Proteze – despre spiritul tehnicii. Cinisme funcționaliste II

Intervine Goethe

La început, supraviețuitorii rămași nevătămați au fost cei care au intonat bocetul neoumanist despre înstrăinarea modernă și despre mutilarea individului. În tabăra adversă, vitaliștii kynici (de exemplu tînărul Brecht, grupările dada etc.) încercau să supraliciteze cu sarcasmul lor deprecierea individului, devenită evidentă în orînduirea

socială modernă. Ca figură de gîndire, ei practicau acuzarea sau acceptarea existenţei mecanizate.

Asemenea formule de exprimare în ambele direcţii îi rămîneau străine celui cu adevărat înstrăinat, mutilat şi remodelat. Nu este acelaşi lucru să faci consideraţii critice şi culturale asupra pierderii individualităţii sau să trăieşti pe pielea ta cum războiul (sau procesul de muncă) îţi smulge bucăţi din propriul trup („indivizibil"). O statistică asupra războiului consemna: „Treisprezece milioane de morţi, unsprezece milioane de invalizi... şase miliarde de proiectile şi cincizeci de miliarde metri cubi de gaz în patru ani..."[1]. Ce s-a ales de armatele de invalizi care s-au întors în 1918 în patriile lor? În orice caz, unii dintre ei nu s-au mai putut pronunţa asupra remodelării omului în perioada modernităţii – rămăseseră fără gură.

Comentariu naţional-socialist pe marginea lucrării *Marsch der Krüppel* (*Marşul invalizilor*), expusă la expoziţia „Arta degenerată", München, 1937.

„...Bărbaţi cu feţe înfiorătoare, fără nas, fără gură, infirmiere care nu se înspăimîntau de nimic hrăneau aceste creaturi desfigurate cu ajutorul unor canule subţiri pe care le introduceau în găurile cu multe cicatrice situate acolo unde odinioară fusese o gură" (Erich Kästner, *Fabian*, 1931, p. 49).

Descrierile lui Kästner se referă la anul 1931; după cincisprezece ani de la război, victimele sale se aflau încă într-o agonie fără sfîrşit. Aceste „creaturi" erau însă ţinute ascunse departe, în provincie, în case izolate, ca să nu fie văzute de lumea care reîncepuse de mult procesul de înarmare.

1. H. Goetz, *Erwin Piscator in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Hamburg, 1974, pp. 18-19.

Invalizii de război nu puteau considera războiul ca adevărat încheiat – chiar dacă nu făceau parte dintre desfigurații hrăniți cu ajutorul unor canule. Purtătoarea de cuvînt a marilor mutilați era revista *Der Reichsverband. Organ des Reichsverbandes Deutscher Kriegsbeschädigter und Kriegerhinterbliebener* din Berlin, care apărea cu regularitate din 1922. Faptul că în această revistă găsim și voci care pledează pentru declanșarea cît mai grabnică a unui război de revanșă împotriva Franței ne poate părea astăzi ca o picanterie tragică. Mutilații și urmașii celor căzuți resimțeau cu și mai multă amărăciune perioada marii crize economice din 1929, cînd autoritățile statale amenințau să le reducă indemnizațiile – care și așa erau mici – sau chiar să le sisteze. Situația deveni deosebit de delicată în 1931, cînd decretele speciale ale lui Brüning au impus reduceri substanțiale de cheltuieli de la buget; aceasta a determinat proteste violente din partea Uniunii. Ne putem întreba: oare cîți mutilați vor fi susținut prin voturile lor partidul lui Hitler, care, în 1932, s-a priceput să atragă de partea sa un număr uriaș de alegători din rîndurile celor afectați de criză?

Der Reichsverband

Organ des Reichsverbandes
Deutscher Kriegsbeschädigter und Kriegerhinterbliebener, e. V.

Offener Brief an den Reichskanzler

Manuale psihotehnice competente le recomandau supraviețuitorilor mutilați două lucruri: o dorință *neînfrîntă* de a trăi; în plus, antrenamente care să obișnuiască trupul cu utilizarea protezelor pentru membrele lipsă. Optimismul profesorilor care se ocupau pe atunci de mutilați, încercînd să le insufle protejaților lor o atitudine pozitivă și bucurie în efectuarea activităților lor, ne poate apărea astăzi ca o adevărată persiflare. Medici patrioți plini de un umor înverșunat li se adresau cu toată seriozitatea mutilaților: patria are nevoie și de acum înainte de serviciile voastre; și ciungii, ologii și purtătorii de proteze pot lupta în continuare pe frontul producției. Marilor mașini nu le pasă dacă sînt deservite de „indivizi" sau de proteze umane. Bărbatul este bărbat. În manualele și scrierile pentru invalizi puse în circulație de industria tehnico-medicală apare o imagine foarte actuală despre om: *homo protheticus*, care urmează să accepte cu entuziasm tot ce are o atitudine de repudiere față de „individualitatea" „indivizilor".

Parada cărucioarelor pentru invalizi în fața *führer*-ului, 1934.

Citez dintr-un abecedar pentru ciungi din 1915, care a trebuit reeditat după o lună, avînd în vedere înmulțirea considerabilă a ciungilor în urma războiului – autorul remarcă satisfăcut că afluența de ciungi veniți de pe front i-a impulsionat și pe „vechii ciungi" de dinaintea războiului. Docentul universitar von Künzberg scrie:

„Cel mai vechi cîntec eroic german, *Cîntecul lui Waltharius*, relatează despre o luptă dintre erou și Hagen, în care Walther își pierde mîna dreaptă. El o desprinde, pune ciotul în cureaua scutului și luptă liniștit (!)

mai departe cu mîna stîngă. Că o asemenea atitudine eroică este încă vie în armata noastră și în ziua de astăzi ne-o arată o mică știre publicată într-un ziar la începutul lunii iunie 1915. În timpul primului atac al flotei austriece asupra coastei italienești, torpilorul 80 a fost lovit de o grenadă care a nimerit chiar în popota ofițerilor. Un marinar, rezervist, de profesie pescar, și-a pierdut antebrațul drept. El își legă cu o curea ciotul rămas și mînui pompa cu mîna stîngă, pentru a opri năvălirea apei – și totul fără să se vaite deloc. Asemenea oameni bravi există cu duiumul printre soldații și matrozii noștri... Cine nu s-a dat înapoi (!) din fața dușmanului de pe front atunci cînd avea două brațe sănătoase va reuși să facă față destinului său și cu un singur braț...

Cărticica de față... vrea să demonstreze... că lipsa unui braț nu este cea mai mare catastrofă.

...Cu cît mai avantajoasă este situația invalidului de război! O *soldă de onoare* îl scutește o dată pentru totdeauna de mizeria adevărată. Totuși, cît de lipsită de orice satisfacții ar fi existența care îl așteaptă dacă nu ar găsi calea spre muncă. Lenevia este mama tuturor relelor!... Munca este o datorie cetățenească, un serviciu adus patriei... Nu ne putem lipsi de nici *o singură* mînă de lucru... (pp. 1-2).

...În ciuda invalidității, după absolvirea cursurilor de recalificare, mulți și-au găsit un loc de muncă mai bine plătit decît cel pe care l-au avut înainte de a fi fost răniți (p. 3).

...Nu ai nimic de ascuns. Nu mai trăim în acele timpuri cînd se credea că un ciung este un sperjur sau un tîlhar. Mîna ta nu a fost retezată de securea călăului, ci ți-ai pierdut-o într-o luptă sfîntă. Poți fi mîndru oricînd și oriunde, poți privi pe oricine drept în ochi, îl poți face să roșească pe orice slăbănog sau om lipsit de tact (!). Cei mai mulți văd în invalidul de război un monument viu (!) al vremurilor grele prin care trecem, fiindu-i recunoscători în taină (!).

Primul obiectiv, țelul suprem al unui ciung trebuie să fie dobîndirea independenței în toate privințele. *Să nu se lase niciodată ajutat!* Să nu existe activitate în fața căreia să dea înapoi... exercițiul continuu... îl va face să devină un maestru. Lipsa unui braț i se va părea ceva de la sine înțeles, va dispărea aura de groază a unei amputări irecuperabile. Auzim de la cîte un ciung cu experiență mai îndelungată că nici nu ar ști ce să facă și cu al doilea braț dacă, printr-o minune, l-ar căpăta înapoi.

...Caută să vezi dacă găsești printre cunoscuții tăi pe cineva lipsit de mai multă vreme de un braț... Probabil că există cîțiva în fiecare oraș. Doar că pînă acum nu ți-au atras atenția..." (p. 5).

Într-o notă de subsol a lui Künzberg mai citim:

„...să-l observăm și pe cimpoierul din tîrguri, care bate toba cu coatele și mînuiește un alt instrument cu piciorul; sau pe timpanistul călare care ține frîiele cu picioarele ș.a.m.d. Vom învăța o serie de lucruri și dacă urmărim comportamentul animalelor"

Cinismul plin de voioșie al medicinei patriotice nu se referă numai la „cazuri dure"; formula ei de gîndire nu vizează exclusiv stări existențiale neobișnuite. Protezele medicale și mentalitatea de robot

robust, oferită o dată cu ele, scot la iveală un model de gîndire foarte răspîndit. Războiul dezlegase limba cinismului guvernamental, medical şi militar latent. Influenţate de el, aparatul militar şi cel de producţie manifestă pretenţia de a consuma viaţa indivizilor în folosul lor. În societatea axată pe muncă şi luptă, trupul omenesc ajunsese de mult să fie o proteză, şi anume chiar înainte ca membrele pierdute să trebuiască înlocuite cu piese funcţionale tehnice.

În anii Republicii de la Weimar, tehnica atacă în mod provocator vechiul umanism. În această perioadă, asocierea conceptelor „om" şi „tehnică" devine o adevărată obsesie, de la nivelul filosofiei burgheze pînă jos, la simplele compuneri şcolare. Schema de gîndire este: tehnica devine „preponderentă", „ameninţă" să-l degradeze pe om, „vrea" să ne transforme în roboţi. Dar dacă sîntem foarte vigilenţi şi ne menţinem elanul sufletesc, nu ni se va întîmpla nimic. Căci tehnica există pentru om, şi nu omul pentru tehnică. Imaginea

seamănă cu aceea a unui scrînciob: la un capăt se află elementul amenințător, străin: tehnica; la celălalt capăt se lăbărțează elementul uman. Scrînciobul se va înclina într-o parte sau în cealaltă, după cum elementul străin sau cel uman va trage mai greu. Cu cît gîndirea este mai școlărească, cu atît greutatea capătului uman va fi mai mare. Cu această frazeologie, filosofia burgheză a tehnicii a instituit un cartel aproape atotcuprinzător al creierelor. Mințile sînt înzestrate în mod rapid cu proteze de gîndire despre tehnică. Gîndirea prevăzută cu picioare de metal elegante și ușor de întreținut („model pur german") merge tîrîș-grăpiș în urma realității; personalitatea și sufletul sînt menținute în mișcare ca pînă acum. Filosofia burgheză a tehnicii emană întru totul spiritul abecedarului ciungilor. Personalitatea a fost amputată? Nu-i nimic – avem una nouă disponibilă pentru dumneavoastră.

„Vedeți bine, doamnelor și domnilor, medici și bandajiști, ingineri și fabricanți, că autoritățile militare și serviciile de asistență în caz de accidente tind *în egală măsură* să-și pună experiența în slujba cauzei, înlocuind pierderea mîinii sau a brațului celor care au luptat și suferit pentru trăinicia și măreția patriei... Iar pentru invalid este valabilă vorba poetului:

Cine cu zel s-a străduit
Poate să fie mîntuit*."

(*Beiträge zur Frage der Ausrüstung armverletzter Kriegsbeschädigter für das Erwerbsleben*, 1915, p. 127)

Redusă la o formulă unică, tema filosofiei burgheze a tehnicii din anii '20-'30 poartă denumirea de: „Goethe și mașinile" sau „Zarathustra și industria". Chiar și privilegiații se lovesc acum de problema „înstrăinării" sau – după cum spune Hans Freyer, mai drastic – a „revoltei sclavilor, adică a mijloacelor împotriva scopurilor". Autorii înclinați spre meditație nu se mai mulțumesc cu o simplă negare conservatoare a tehnicii. Distanțîndu-se de repulsia manifestată odinioară de tendințele artistice, speculațiile burgheze asupra tehnicii se convertesc la un hiperzel de-a dreptul masochist. Filosofia Noului Obiectivism – în măsura în care este filosofie inginerească – experimentează o acceptare hectică a noii incomodități.

De exemplu, Hans Freyer intuiește existența unor conexiuni mai profunde între tehnică și „esența umană". Intervenția distructivă a ceea ce este nou din punct de vedere tehnic nu vizează doar vechiul mediu urban, satul tradițional, peisajul cultural european preindustrial – se prăbușește chiar și o imagine mai veche despre om sau un model sufletesc de odinioară. Freyer nu a fost cîtuși de puțin singurul

* J.W. Goethe, *Faust*, partea II, actul V, în traducerea lui Lucian Blaga (ESPLA, București, 1955, p. 537) (n.t.).

care a definit relaţia autoritară a tehnicianului european faţă de pămînt drept baza „sufletească" a tehnicii „noastre". Dar abia astăzi, cînd uriaşul „sistem de mijloace" întrepătrunde toate realizările vieţii, europeanul nu mai are posibilitatea să facă abstracţie de propria sa experienţă ca „stăpînitor":

„Consultarea violentă a naturii pentru a-i putea dirija forţele, analiza aprofundată a pămîntului pentru a-l cuceri şi fasona – această dorinţă se trezeşte de timpuriu în spiritul european. Şi ea este cea care, începînd cu secolul al XVIII-lea, a garantat permanenţa succeselor tehnicii fundamentate definitiv pe ştiinţă" (H. Freyer, *Zur Philosophie der Technik*, in *Blätter für Deutsche Philosophie*, vol. 3, Berlin, 1929/1930, p. 200).

Cele spuse de Freyer denotă un ton îngîndurat, dar un conţinut pozitiv; prin urmare, sîntem subiecţi autoritari şi, ca europeni, am fost dintotdeauna aşa. Acolo unde încetează negarea conservatoare începe fuga neoobiectivistă înainte, înspre o confesiune programatică.

Ceea ce Hans Freyer ţine încă, plin de spirit, în suspensie coboară pe un teren dur la Theodor Lüddecke, filosoful brutalităţii. Un cinism proaspăt devine procedeul discursului său. În 1931 apare cartea sa despre tehnică *Meisterung der Maschinenwelt. Menschentum und Möglichkeit*. Idealul lui Lüddecke este „formarea organică" – iar cuvîntul „organic" cuprinde la el toate nuanţele – de la arhetipurile goetheene pînă la organele puterii şi la organizaţia comunităţii populare militare.

„Prima condiţie a unei formări organice este aplicarea «principiului uceniciei» în educaţie, după cum l-a numit Henry Ford. Tînărul trebuie să se dezvolte din tinereţe în luptă continuă cu realităţile" (p. 240).

Cea mai nocivă componentă a sistemului educaţional actual este faptul că îl face pe tînăr „prea sensibil"; sportul oferă o compensaţie insuficientă.

„Mai ales elevii din mediul urban sînt lipsiţi de conceptele organice de viaţă şi muncă.
Trebuie să creştem oameni cu nervi tari, oameni *descurcăreţi*, care să se simtă în largul lor în epoca în care trăiesc.
Vom ajunge astfel la o nouă aristocraţie formată din luptători cinstiţi şi eroici... Această idee educativă ar trebui să călăuzească şi obligativitatea muncii în folos obştesc" (p. 242).

Prin urmare: să-i trimitem pe studenţii de la facultatea de economie naţională pentru patru săptămîni în mină, ca să-şi dezvolte „la locul de abataj aptitudinile unui minier vrednic" (p. 248); pe elevi să-i ducem într-o bancă înainte de a le explica teoria financiară; pe muncitorii intelectuali să-i detaşăm pe „frontul de producţie", unde să se familiarizeze cu realităţile mai dure. Numeroase pasaje din

cartea lui Lüddecke trebuie citite de mai multe ori ca să ne convingem că argumentează cu adevărat de pe poziții „de dreapta". Antiacademismul său voios ar putea fi ușor confundat cu Știința Voioasă, cu lehamitea de teorie și setea de material intuitiv a intelectualității de stînga din ziua de astăzi dacă autorul nu ar avea grijă să aducă o încadrare mai clară recurgînd la cuvintele potrivite:

„Intelectualul știe prea puține despre oamenii angrenați *în bătălia producției întocmai ca soldații pe front*. Cîmpul de luptă spiritual pe care evoluează se aseamănă mai degrabă cu popasul burghez. Un lucru trebuie să-l apreciem la socialiști. Ne-au făcut să detestăm noțiunea de «burghez». Pentru tînăra generație, burghez înseamnă ceva lipsit de eroism, slăbănog, timorat. Tipul de om dur, sportiv nu mai este burghez (*sic!*) (p. 248).

...Cu ajutorul unui mod de gîndire tipic academic nu vom cîștiga niciodată o «bătălie a cerealelor», cum a făcut Mussolini. Gîndirea marilor activiști este totdeauna lineară și simplă... (p. 249).

Atît pe terenul de sport, cît și în imaginația tineretului trăiește, ca prototip creator de entuziasm, omul combativ, *stăpîn pe situație*. În schimb, în existența mercantilă cotidiană a acestei civilizații domină burghezul *calculat și rafinat*, perfid, refractar la orice eroism (pp. 215-216).

Acesta este socialismul! Socialismul este un stimulent nou, vital, o filosofie a muncii, o transpunere a principiilor sportive asupra activității profesionale, un ton de camaraderie plină de miez (p. 215).

Revoluția marxistă: este în primul rînd problema de a avea sau a nu avea. În schimb, revoluția noastră este o problemă a existenței și a dorinței de a fi mai bun! (p. 217).

Evanghelia noastră este tocmai gîndirea rapidă și realizarea rapidă a fiecărui gînd" (p. 217).

Lüddecke dezvoltă o filosofie a protezei entuziasmate care își găsește „existența" în euforia mișcării. Din cauza împrumuturilor din discursul „progresist", textul său este subversiv – cu atît mai mult trebuie să fie lectura. În limbajul său apar motive existențiale ale stîngii, dar puse în scenă de un eu de dreapta: *homo protheticus* ca „năvălitor" dornic de practică, exploatator al propriei persoane. Din această perspectivă, teoria lui Lüddecke este bîntuită de un potențial diagnostic ce programează motive anticapitaliste într-un ego capitalisto-soldățesc. În ceea ce privește aspectul legat de etica muncii, optimismul ei programat se combină atît cu moralele managementului din Occidentul de astăzi, cît și cu atitudinea coercitivă din „socialismul real-existent". Din elementele specific fasciste nu rămîne nimic în conținut; denazificată, ideologia *fitness*-ului este astăzi la fel de acută ca și atunci, în timp ce etica existenței este opusă, atunci ca și acum, eticii posesiunii; fasciste rămîn compoziția și gestul dinamic cu care un subiect labil le sporovăiește pe toate, într-un talmeș-balmeș, în tonul alert și cinic al nazistului simpatic. Filosoful nazist este tipul flușturatico-labil care amestecă limbajele –

toboşarul funcţionalismului, ajutat de tot ce „este în regulă" şi care îi înviorează pe cei ce păşesc pe urmele sale. În acest ton rezidă una din tainele succesului fascismului, care utilizează adevărul ca atrapă şi simpatia ca momeală. În centrul agitaţiei politice se află complicitatea strînsă cu instinctele de autoafirmare ale maselor derutate. Revoluţia preconizată de el îi promite subiectului sportiv-protetic o „superioritate" deplină; fascismul apare aici ca revoltă a eurilor protetice împotriva civilizaţiei „liberale", în a cărei „dezordine" ar mai avea însă o mică şansă de a fi ele „însile". În înaintarea lor năvalnică supraliciteză sistemul care le-a generat. Taina autoconservării lor se disimulează în desfiinţarea radicală a tot ce a amintit vreodată de un eu. Naţional-socialismul s-a instalat ca naţional-funcţionalism.

Proteza activă a noului stat necesita îngrijire şi destindere. Le va găsi pe amîndouă în timpul concediului fascist. Marea fusese dintotdeauna un mediu propice gîndurilor înălţătoare, chiar şi în cazul mărimilor naziste care doreau să se odihnească. Pe plajă te poţi gîndi mult mai bine la un Goethe al maşinilor. Citez cîteva rînduri din cartea scrisă de Kurt Schuder în 1940, *Granit und Herz. Die Straßen Adolf Hitlers – ein Dombau unserer Zeit* (Westermann, Braunschweig).

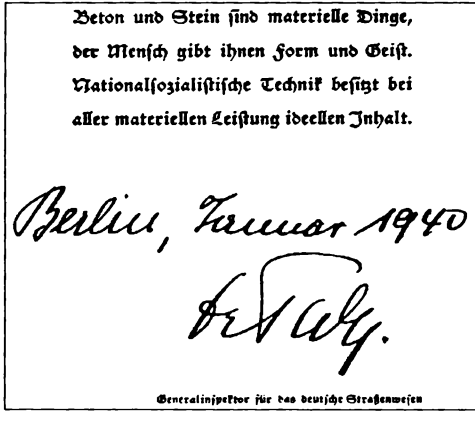
„În 1938, am fost la Westerland. Trebuie să ne imaginăm Westerland ca locul unde există aproape tot ce-ţi doreşti: odihnă, linişte, aerul îmbălsămat al Mării Nordului... şi tot atît de îmbălsămate şi binefăcătoare sînt valurile Mării Nordului... care... se sparg de mal oferind vilegiaturiştilor un bine venit cadou.
Printre ei găsim oameni importanţi, conducători spirituali din întreaga Germanie (!); aceştia ştiu că perioada nu prea îndelungată de odihnă de care dispun poate fi întrebuinţată cu folos maxim la mare, deoarece la mare îţi poţi reface sănătatea cu *economie de timp...*" (p. 7).

Schuder întîlni acolo un „reprezentant al clasei conducătoare", cu care discută despre „două mari fenomene culturale ale poporului": „tehnica şi industria", pe de o parte, şi „viaţa spirituală", pe de altă parte. Reprezentantul „păturii conducătoare" avea „vederi creatoare" în acest domeniu, pe care autorul încearcă să le rezume.

„Fapta este primul şi ultimul lucru. Fapta este unicul conţinut adevărat al vieţii omului. Fireşte că fapta este şi cel mai dificil lucru; căci necesită curaj... (p. 8).
Noi, tehnicienii, care pornim de la materie, trebuie să ne îngemănăm spiritul cu materia... De altfel, Goethe a fost unul dintre cei mai mari tehnicieni ai tuturor timpurilor (Grötaz), dacă luăm ca punct de plecare această bază spirituală a tehnicii... El a... anticipat deja televiziunea electrică... (p. 9).
...în loc să dăm bătălia împreună, cum făcuse încă Goethe, am pornit-o separat la drum, luînd astfel naştere cele mai ciudate formaţiuni ale numai-spiritului şi ale numai-tehnicii, ca să le numim aşa (p. 10).

...Fără această *camaraderie a mașinii* nu ar putea trăi astăzi nici un om, cu atît mai puțin un popor... ea slujește și tot slujește. – În ea trebuie să venerăm însăși ideea de slujire. Dar această slujire este ideea și fapta etică supremă și, astfel, ea transformă ideea în faptă... (!)
Firește că fierul este dur, iar mașinile nu sînt din zahăr. Dar legea vieții este oțelul și nu zahărul, nici terciul sau piureul. Doar *inima și sufletul de oțel* au cîștig de cauză în viață... (p. 12).
Prin urmare, mașina este pe măsura omului, îi corespunde specificului său; doar dacă stabilim această conexiune internă reușim să anihilăm blestemul lumii, adică materialismul. Și asta este una dintre marile realizări ale noii Germanii: *introducerea tehnicii în suflet*... ca să nu mai rămînă pe dinafară, tremurînd de frig...
Tehnicianul a vorbit mult timp și insistent...
Și, de parcă m-ar fi înviorat o baie de oțel, mă îndrept spre plajă, inspir fericit aerul mării care îmi întărește, și el, plămînii – întocmai ca oțelul..." (p. 24).

Transformarea experienței umane proprii după modelul conexiunii funcționale a mașinilor este recomandată aici extraordinar de explicit ca fiind drumul fascist care duce la modernitate. În același timp, această auto-„reflectare" a elementului viu în oțel și a „sentimentului" în duritate formează baza disponibilității cinice a acestor filosofi ai durității de a face confesiuni. Ei spun acum *totul*, dar nu pentru a se autocorecta, nu pentru a „se îmblînzi" și a-și schimba modul de a gîndi. Par să nu-și dea seama că se autodemască prin fiecare cuvînt rostit. Vorbesc de parcă ar face mărturisiri, fără să aibă însă un dram de înțelegere. Admit totul, pentru a nu ceda în nici o privință. Vor să devină și ei așa cum este deja camarada lor, mașina: adică bărbați din oțel.



Dacă metaforele pot dezvălui cîte ceva în legătură cu atitudinile şi stilul politic, expresiile la care recurge acolitul lui Hitler, Alfred Hugenberg, în 1928, trădează deja totul despre cele ce vor urma.

„Nu avem nevoie de un terci, ci de un bloc. În terci ne dăm la fund, blocul ne asigură victoria şi reconstrucţia... Vom deveni un bloc dacă scoaba de fier a concepţiei despre viaţă ne va uni; dacă în strînsoarea ei, tot ce fusese moale şi fluid se va închega devenind tare ca stînca şi se va contopi într-un bloc compact. Cine ar putea să ne stea în cale trebuie să se dea la o parte sau să se lase incorporat" (*Berliner Lokalanzeiger*, 26 şi 28 august 1928).

Excursul 4: Al IV-lea Reich – înaintea celui de-al III-lea

În 1927, profesorul de filosofie Friedrich Dessauer din Frankfurt şi-a prezentat cartea intitulată *Philosophie der Technik. Das Problem der Realisierung*, în care promitea o „metafizică critică" a tehnicii. El se ridică împotriva adversarilor tehnicii, care, într-o atitudine de respingere doar exterioară, consideră tehnica un „parvenit" al civilizaţiei noastre. Dessauer reprezintă tranziţia – care străbate epoca întocmai ca un laitmotiv – de la rezistenţă la acceptare, de la resentiment la „înţelegere pozitivă".

Acceptarea formează însăşi esenţa înţelegerii tehnice:

„Omul poate zbura; dar nu fiindcă neagă sau abrogă legea gravitaţiei, ci pentru că o penetrează într-un proces spiritual şi, metaforic vorbind, ajunge la celălalt aspect al problemei. În primul este sclavul ei, în al doilea – stăpînul ei (p. 40).

În felul acesta, gravitaţia este înfrîntă şi nu negată... acceptarea necondiţionată a legilor naturii şi rămînerea necondiţionată în cadrul legilor naturii marchează mijloacele" (p. 41).

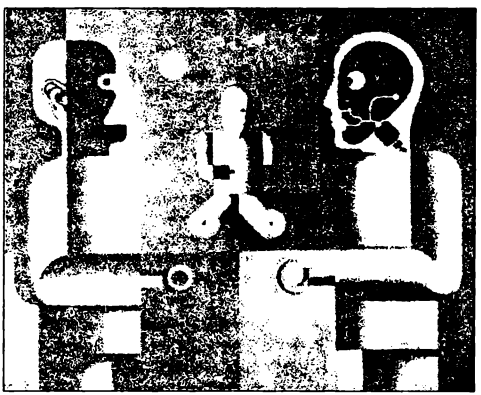
Acceptarea aşa-numitelor legi ale naturii serveşte interesul de a o stăpîni; din moment ce sînt stăpînite, ele se pun în slujba ţelurilor omeneşti. Faptul că Dessauer îndeamnă la acceptarea tehnicii înseamnă acceptarea acceptării – dominarea mijloacelor de dominaţie. În dubla acceptare se manifestă subiectul de oţel al viitorului, care nu poate fi separat de o dominaţie sporită exercitată de acest subiect asupra lui însuşi; iată de ce teoria dominaţiei elaborată în acea perioadă vorbeşte mereu despre elementul eroic. Asta nu înseamnă decît o constrîngere augmentată exercitată asupra lui însuşi; retorica îndrăznelii înseamnă în cazul de faţă o adîncire a autoderutării.

Cît despre maşină, ea îi transmite inventatorului ei un *da* de îndată ce el vede că „merge". Imediat ce „a prins viaţă", ea dobîndeşte o calitate ontică deosebită: întruchipează ceva ce nu putea fi găsit în

natură, dar care acum există fiindcă spiritul inventiv a construit-o ca o nouă plăsmuire a Creației. „Ne aflăm în mijlocul unei zile a Creației" (p. 52).

Ce înseamnă al IV-lea Reich?

„Avînd conștiința unei unități a lumii, Kant a deosebit trei imperii. Primul este cel al științelor naturii; el își intitulează opera *Critica rațiunii pure*... Cum de pot exista științele naturii? – iată întrebarea-cheie care permite accesul. Kant răspunde: prin formele intuitive timp și spațiu... și prin formele la fel de apriorice ale rațiunii... categoriile, cu ajutorul cărora prelucrează experiența (p. 54). Grație acestei înzestrări, științele naturii sînt posibile ca o formă de cunoaștere a fenomenelor... Kant descoperi al doilea imperiu în legea etică, acel imperativ atotputernic, necondiționat (categoric) care imprimă voinței o direcție... Rațiunea teoretică a primului imperiu nu poate pătrunde în acest al doilea imperiu, unde domnește rațiunea practică, superioară, care deschide sferei voinței drumul spre domeniul transcendental... (p. 55).
În orînduirea lui Kant, primul imperiu este strict delimitat de al doilea. Dar este suportabilă o asemenea separare? Kant însuși a deschis o portiță. În al treilea imperiu este vorba despre «sentiment», despre subordonarea obiectelor experienței față de țel datorită puterii de judecată. Este vorba de imperiul esteticului și al finalității..." (p. 56).



Heinrich Hoerle, *Denkmal der unbekannten Prothesen* (*Monumentul protezelor necunoscute*), 1930.

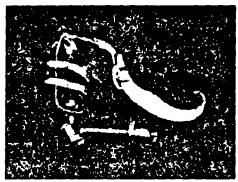
Dar în zadar am încerca să găsim la Kant informații despre acea dimensiune care marchează cea mai profundă cotitură din viața prezentă. „În al IV-lea Reich abordăm un teren nou, la care ne duce tehnica." Al IV-lea Reich aparține celor inventate, introduse de

oameni în existență, potențialului incomensurabil a ceea ce poate fi încă inventat și realizat. Potrivit lui Dessauer, tehnica nu înseamnă altceva decît să transpunem în realitate, prin invenții, plăsmuirile încă adormite ale celui de-al IV-lea Reich. De parcă tehnica ar putea pătrunde cu toate acestea în sfera *lucrului în sine* – inaccesibilă nouă, după Kant –, pentru a scoate din ea obiecte noi, inexistente pînă atunci, ale experienței, adică mașini. Însă mașina nu este un lucru în sine, nu este o creatură aflată „afară" și la a cărei „posibilitate-de-a-exista" nu se ridică nici o rațiune – ea există *prin noi*. În același timp, ceea ce „funcționează" în ea nu provine numai de la noi; în ea rezidă o „forță care nu provine de la mine" (p. 60). Invențiile pot include în ele o forță revoluționară radicală. De exemplu, Dessauer atrage atenția asupra enigmei ontologice a razelor Röntgen, care, deși un fenomen material natural, nu pot fi produse decît în urma intervenției omului; ele reprezintă o nouă formă de energie, inexistentă anterior în această configurație. Invențiile de asemenea natură sînt îmbogățiri ontologice ale existenței, omului revenindu-i astfel rolul unui coautor în existență. Datorită lui *se înmulțesc* actele de Creație. Natura furnizează doar materia primă într-o supranatură tehnică.

Însă, privite din afară, toate cele inventate și construite de om par o forță a naturii –

> „...ca munții, Golfstromul... Oamenii trebuie să reacționeze. Cine trăiește la munte își adaptează felul de viață ținutului muntos... Așa este alcătuită forța tehnicii (p. 65).
> ...forța formelor nou-create ale tehnicii se bucură în fond de aceeași autonomie ca și crearea unui munte, a unui rîu, a unei epoci glaciare sau a unei planete. De aici reies și mai pregnant proporțiile zguduitoare ale continuării actului de Creație la care asistăm – mai mult chiar, la care contribuim. Este un destin colosal: să participi activ la Creație, și anume în așa fel încît cele create de noi să rămînă în lumea vizibilă acționînd în continuare cu o forță autonomă inimaginabilă: *Suprema trăire pămînteasca a muritorilor*" (p. 66).

Această filosofie a tehnicii poartă o amprentă eroic-optimistă, fiindcă îl concepe pe om ca un continuator al creației cosmosului. Ea nu-și poate permite să adopte vreodată o atitudine de resemnare față de mizeria atotputernică, ci trebuie să aducă din acel al IV-lea Reich tot mai multe plăsmuiri noi care conțin în formă latentă soluțiile pentru toate lipsurile, „așteptînd" doar să fie descoperite. Astfel, alături de natură ia naștere, „creat" de om, un „metacosmos străbătut de un puls dinamic"



Veste bună din al IV-lea Reich: „Brațul Rota
(creat de inginerul Meyer de la Uzinele Rota din Aachen)
este mai ușor și mai agreabil decît brațul
Jagenberg. Mobilitatea sa o depășește pe cea a brațului omenesc...
Vedem alăturat brațul pentru zile de lucru, cu gheară de lucru
reglabilă, și brațul de duminică, cu o imitație atrăgătoare a mîinii.

Mai trebuie oare să atragem atenția asupra aspectelor absurde ale acestei filosofii? Șarlatania ei rezidă – iarăși – în conceptul despre subiect. Eroismul nu este decît refuzul de a percepe o lipsă și o suferință ca fiind ceva „propriu" Eul devine eroic deoarece este prea laș să fie slab. El „sacrifică" în speranța că va avea de cîștigat. De aceea, tehnica apare ca promisiunea unei rezolvări totale a problemei. Într-o bună zi, spune filosoful implicit, ea va fi înlăturat orice mizerie. Filosoful dă dovadă de o uimitoare miopie cînd trece cu vederea aspectul distructiv al „inventării". Subiectul combativ format din eroism și oțel trebuie să fie orb față de propria distructivitate. Cu cît amenințarea de a fi distrus din cauza suferinței provocate de lumea tehnică și eroică este mai mare, cu atît manifestă mai mult eroism cînd simulează poza eroică; în miezul acestei teorii se află un subiect care nu mai poate suferi, fiindcă a devenit în întregime o proteză.

Excursul 5: Protetică totală și suprarealism tehnic

O istorie a spiritului dornică să pună diagnostice îi poate fi recunoscătoare limbuției cinice a personalităților istorice; mînate de un imbold interior și de o constrîngere exterioară impusă de o situație de criză, acestea fac declarații pe care indivizii ce se știu controla mai bine nu le-ar fi riscat niciodată. Adesea este vorba de oameni ciudați care preferă să vorbească și în situații cînd așa-numiții oameni normali consideră că este mai înțelept să tacă. Unul dintre acești guralivi instinctivi trădează (făcînd exces de deșteptăciune) lucruri pe care nimeni nu le-ar divulga chiar atît de ușor – este vorba de „filosoful expresionist" (Scholem) Adrien Turel; în 1934, acesta publică în tradiția spiritului neogerman o scriere bizară: *Technokratie, Autarkie,*

Genetokratie, în care o ciudată cunoaştere a detaliilor se combină cu perspective megalomano-vaste, dînd naştere unor speculaţii enigmatice şi stranii.

Nu putem încadra acest text în nici un gen literar tradiţional – nu este nici tratat, nici eseu; nici teoremă, nici manifest. Ca document singular al unui suprarealism teoretic, se sustrage clasificării; tonul său este grav şi plin de importanţă, fiind în acelaşi timp nepretenţios în tendinţa sa aparent jucăuşă de a combina elemente foarte disparate. De la aprecieri asupra existenţei nomazilor şi a grădinarilor se trece, parcă în joacă, la idei despre industrialism, metalurgie şi teoria cuantică, climatologie şi filosofia contemporană, fizica frigului şi astronomie – de la omul de la Aurignac la matematizarea structurilor geopolitice de putere. În acest iarmaroc al unei inteligenţe confuze dar remarcabile, în care Turel îşi expune cu voce tare opiniile ca un panaş al filosofiei istoriei, se găsesc şi „puncte ochite" – o combinaţie a teoriei protezelor cu filosofia tehnică – ce atrag atenţia:

„Tehnica este doar o proteză, activitatea pe care o dedicăm tehnicii nu este decît o răscumpărare costisitoare din constrîngerea care ne obligă să renunţăm la specificul nostru pentru a intui şi zonele şi domeniile unor existenţe diferite, fără a trebui să renunţăm din această cauză la caracterele omeneşti, la germanitatea noastră" (p. 34).

Turel visează – la modul trăsnit-realist – un nou nivel al tehnocraţiei occidentale care să-i asigure acesteia, „ca punct de comandă şi ca punct strategic al conducerii", o dominaţie totală asupra tendinţelor de ajungere din urmă manifestate de restul zonelor din lume – mai ales de Japonia, care a furat deja modelele de gîndire, protezele şi tehnicile europene. Aceasta ar fi „socio-psihologia timpurilor care vor veni" Filosofia însăşi, care fabrică modele de gîndire, se ridică la nivelul

„unui sistem de proteze măreţ şi indispensabil în viitor, care are o valoare cel puţin egală cu sistemul de proteze al avionului, al submarinului, al automobilului ş.a.m.d. (p. 34).

Dacă este o certitudine faptul că nu mai putem proteja marele brevet al sistemului nostru de proteze tehnice şi ştiinţifice în faţa atacului exercitat de a doua zonă şi în curînd şi de a treia zonă (astăzi am spune Lumea a Doua şi Lumea a Treia – *s.n.*), fără să mai punem la socoteală că poate le vom trăda noi înşine acestor zone metodele de fabricaţie... nu trebuie, pe de altă parte, să uităm că fabricăm, producem din noi înşine cel puţin o nouă îmbunătăţire considerabilă a stilului de proteze maşinale de pînă acum, care poate fi denumită, global, *proteze totale de natură tehnică*... Acest sistem tehnic de proteze – o realizare tipic masculină – poate fi comparat doar cu situaţia prenatală, cînd eşti izolat în pîntecele mamei. Toţi oamenii, indiferent de sex (!), au fost prinşi în perioada prenatală în tiparul cuprinzător al unei închisori, adică au trecut prin faza de claustrare în pîntecele unei mame. Contraponderea masculină este

dezvoltarea protezelor tehnocrate, a puterii, a puterii financiare și a aparatelor tehnice; acestea devin un sistem perfect încapsulat în care oamenii par închiși fără drept de apel...
Cînd englezii survolează Himalaya cu protezele totale ale avioanelor lor de luptă – și o fac sistematic, cu escadrile întregi –, aceasta nu reprezintă o goană după recorduri și nici bani aruncați pe fereastră, ci, pentru toată India, constituie un simbol al superiorității forței protezelor din Anglia și Europa..." (pp. 59-60).

Cît de confuz trebuie să fie un scriitor pentru a putea avea o viziune atît de clară? Metoda este înțeleasă pe deplin de către nebuni. De altfel, cine nu poate urmări mersul ideilor lui Turel, să se consoleze cu exemplul lui Gershom Scholem, care îl cunoștea pe autor, dar susținea încă în anii '20 că „nu înțelege o iotă" din opiniile sale (*Von Berlin nach Jerusalem*, pp. 157-158).

9. Algodicee politică. Cosmologii cinice și logica durerii

„Ce înseamnă toată zarva asta creată în jurul construcțiilor, vapoarelor, exploatărilor miniere, bătăliilor și cărților, dacă este văzută din spațiul cosmic? Un nimic în comparație cu scoarța terestră!"

Oswald Spengler, *Urfragen*, München, 1965

Chiar dacă subiecții sportivi duri ai naziștilor își manifestau simpatiile față de viața protetică sub masca vitalismului, încercînd astfel să anihileze durerea prin negare, nici ei nu se puteau sustrage problemei semnificației sale. Nimic nu este în asemenea măsură o provocare la adresa sensului metafizic ca durerea care poate prevesti moartea. Aceasta dorește să afle ce sens are suferința incomensurabilă a secolului nostru, cine poartă răspunderea pentru ea și la conturarea cărui ansamblu ar putea contribui.

Rațiunea cotidiană, la adăpost – datorită rutinei – de gînduri prea profunde, nu se lasă antrenată în discuții pe această temă. Astfel că rămîne ferită și de cinisme categorice. De cele mai multe ori se limitează să constate: „Așa e viața" Dar pe cel care încearcă să dea curs întrebării, riscînd să aibă o „părere" despre suferință, îl atrage într-un domeniu în care trebuie să fii foarte sigur de opiniile tale metafizice sau să devii cinic.

Algodiceea înseamnă o interpretare metafizică lămuritoare a durerii. În epoca modernă înlocuiește teodiceea, fiind o inversare a acesteia. Teodiceea ridică întrebarea: cum pot fi puse de acord răul, durerea, suferința și nedreptatea cu existența lui Dumnezeu? Acum

întrebarea se pune în modul următor: dacă nu există Dumnezeu și nici o corelație superioară, cum de ne mai putem suporta durerea? Imediat iese la iveală funcția politicii de surogat al teologiei. Naționaliștii nu ezitau să afirme că suferințele nemăsurate cauzate de război avuseseră un sens ca sacrificii aduse pe altarul patriei; elanul unor asemenea afirmații era însă moderat de constatarea că războiul pierdut și pacea impusă de învingători, precum și revoluțiile deprimante puneau sub semnul întrebării această interpretare naționalistă. Ne-am putea întreba dacă mult citata legendă a loviturii de pumnal nu era o încercare de a salva algodiceea politică a dreptei; căci chiar și cel mai limitat naționalist ar fi trebuit să fie în stare să-și dea seama că Germania va pierde războiul. Dar să admită că „totul a fost zadarnic" și că suferințele incomensurabile nu avuseseră nici un sens din punct de vedere politic? Iată o idee inadmisibilă pentru mulți contemporani. Legenda loviturii de pumnal nu era un mit naiv, ci o autoamăgire intenționată a dreptei. Iar „șansa amară" a lui Hitler este o dovadă a eforturilor depuse de ea.

Cine se întreba care fusese sensul suferințelor provocate de războiul mondial era atras într-un domeniu în care se întîlneau politica, filosofia naturii și cinismul medical. În acei ani, aproape nici un orator nu renunță la metaforele medicale: boală, cancer, operație și vindecare prin criză. În *Mein Kampf*, Hitler vorbea despre marea catastrofă care trebuie preferată tuberculozei politice insidioase. Metaforele medicale ale dreptei vor să extermine boala ca pe un dușman interior, cu „bisturiul și iradiațiile". Stînga înregistrează măcar pericolul dublu al bolii:

> „Dacă proletariatul revoluționar vrea să fie medicul care urmează să facă operația considerată inevitabilă, el nu are voie să-și mînjească mereu mîinile cu puroiul focarelor deschise ale bolii; în caz contrar, în timpul operației, chirurgul ar reintroduce el însuși substanțele toxice în trupul pacientului, în loc să le înlăture, așa cum își propusese" (Erich Mühsam, *Wahrhaftigkeit*, in *Fanal* 2, 1928).

Punctul de vedere al filosofului naturii este superior celui rece dar binevoitor al medicului, căci integrează mizeriile omenești într-o interdependență funcțională cosmică. În optica biologului, și cu atît mai mult a astronomului, micile convulsii umane se topesc – de parcă ar fi doar ornamente în uriașul joc al devenirii și al dispariției. Rudolf G. Binding a încercat în volumul său *Stolz und Trauer* (1922) să-și însușească o asemenea „privire cuprinzătoare" biologică:

„Cad eroi
și fiii își părăsesc mamele.
Și toate acestea sînt
legi simple.

[...]
Respiraţia şi clipitul
unor evenimente copleşitoare" (*Beweinung*).

Şi aici chintesenţa o reprezintă călirea eroică, acceptarea, „mîndria", un eu ca un bloc ce devine o maşină-în-sine eroic-raţională. Manualele şcolare naţional-socialiste apreciau aşa ceva.

Ernst Jünger, 1930, poet erotic de oţel.

„...Cu cît războiul durează mai mult, cu atît mai mult îşi punea pecetea pe iubirea sexuală... Spiritul bătăliei materiale... crease un tip de bărbat cum nu mai văzuse lumea pînă atunci... naturi de oţel integrate în luptă în ipostaza cea mai oribilă a acesteia... Femeile disponibile defilau în şiruri lungi, florile de lotus ale trotuarelor, Bruxelles... Doar o natură de oţel putea rezista fără a fi uzată în vîrtej. Aceste trupuri experte într-ale amorului deveniseră funcţiune pură..." (*Der Kampf als inneres Erlebnis*, 1933, pp. 33-34).

Algodiceele politice urmăresc o schemă elementară: renunţarea la compasiune de dragul unei atitudini reci, pur contemplative. Mai ales Ernst Jünger a atins o adevărată virtuozitate în acest sens. El face parte dintre scriitorii care se situează la limita dintre fascism şi un umanism stoic, susträgîndu-se unei etichetări simplificatoare. În orice caz însă, Jünger este unul dintre gînditorii de frunte ai

cinismului modern, în care poza rece și percepția sensibilă nu se exclud reciproc. Din punct de vedere ideologic, practică o biologie politică estetizantă, o filosofie subtil funcționalistă, de termită. Și el trece drept visător de factură dură, care suportă furtunile de oțel. Răceala sa reprezintă prețul lucidității menținute în ciuda ororilor. Ea îl face să fie un martor foarte fidel al celor întîmplate în secolul nostru în materie de modernizare a ororilor. Să-l îngropi pe Jünger în suspiciunea mult prea ieftină că ar fi fost fascist ar fi deci o atitudine contraproductivă față de opera sa. Dacă există un autor care să corespundă formulei de „agent secret" lansate de Benjamin în secolul nostru, acesta ar trebui să fie Jünger, care, ca puțini alții, s-a postat pe o poziție de reperaj în mijlocul structurilor fasciste de gîndire și simțire. Duritatea sa contemplativă este legată de o disponibilitate vădită de a face depoziții în calitate de martor al propriei experiențe. Dacă Jünger recunoaște, pe de o parte, existența unor tendințe prefasciste, iar pe de altă parte „setea sa de experiență", el dă dovadă de o însușire în care nu a excelat nici un fascist, caracteristică în general unui spirit care manifestă deschidere față de lume și liberalitate; cu acest spirit tinde să se identifice astăzi mai degrabă o nouă orientare de stînga.

În schițele în proză din volumul *Abenteuerlichen Herzens* găsim un fragment ilustrativ pentru algodiceea biologică a lui Jünger:

> Din pasajele de pe plajă, 2 Zinnowitz
> „În tufișurile dese din spatele dunei, în mijlocul unui cordon de stuf, am surprins în timpul plimbării mele obișnuite un tablou minunat: frunza mare a unui plop tremurător, în care era o gaură perfect rotundă. La limita găurii părea să spînzure un tiv franjurat care, la o privire mai atentă, se dovedi a fi un șir de omizi minuscule cramponate cu fălcile de marginea frunzei. Probabil că nu cu mult înainte puiase aici un fluture; tînăra generație se extinsese ca tăciunele pe suprafața care îi oferea hrană. Neobișnuit era modul nedureros în care avea loc procesul de distrugere. Franjurii păreau să fie fibrele atîrnînde ale frunzei – aceasta părea să nu fi pierdut nimic din substanța ei. Era un exemplu concludent pentru modul în care se echilibrează dubla contabilitate a vieții; gîndul m-a dus la cuvintele cu care Condé l-a consolat pe Mazarin cînd acesta deplîngea moartea celor șase mii de soldați căzuți în bătălia de la Freiburg: «Deh, o singură noapte la Paris dă viață mai multor oameni decît ne-a costat această acțiune»[1].
> Această atitudine a comandanților de oști care în spatele pîrjolului zăresc schimbarea m-a impresionat întotdeauna, ea fiind semnul unei sănătăți robuste care nu dă înapoi în fața inciziei sîngeroase. Astfel, mă gîndesc cu plăcere la expresia atît de supărătoare pentru Chateaubriand despre *consomption forte*, despre consumul puternic, pe care o murmura uneori Napoleon în momentele sale de inactivitate de pe cîmpul de

1. Se spune că și Napoleon a lansat acest cinism galic după bătălia de la Eylau – Prusia.

bătălie, cînd toate rezervele se aflau în marș în timp ce frontul **se topea**: din cauza atacului escadroanelor de cavalerie și a artileriei din prima linie, de parcă ar fi fost cuprins de valuri de oțel și foc. Iată cuvinte de care nu ai vrea să te lipsești, fragmente de monolog lîngă cuptoarele de topit care dogoresc și trepidează în timp ce în sîngele fumegînd spiritul este distilat, transformîndu-se în esența unui nou veac.
Acest limbaj se bazează pe încredere într-o viață care nu cunoaște spații goale. La vederea plenitudinii sale, dăm uitării semnul tainic al durerii care separă cele două membre ale ecuației – la fel cum aici îndeletnicirea mandibulelor în acțiune separă omida de frunză"

(*Das abenteuerliche Herz*, ed. a 2-a, pp. 61-62)

Și privirea de comandant de oști a lui Jünger seamănă cu cea a biologului. De aceea, în simțirea sa politică se infiltrează ceva din atitudinea lui de recunoaștere a marii pulsații care străbate tot ce este viu și aflat între perpetuare și moarte. Dar Jünger ignoră pragul care separă moartea naturală de moartea violentă politică. Astfel că transpune concepții biologice asupra marilor „organisme" beligerante care se înfruntă în lupte pentru hegemonie și supraviețuire. Jünger elimină cu bună știință granițele dintre zoologie și sociologie. Războiul este de fapt un fenomen al „regnului animal spiritual" În felul acesta, Jünger ne lansează o provocare ca entomolog politic. Trucul său psihologic constă în faptul că se situează concomitent pe poziția insectei și a cercetătorului; el își însușește atît punctul de vedere al omizii care rontăie, cît și pe cel al frunzei rontăite; cu organele sale de simț, merge pe frontul care se topește în vîlvătăi; cu organele reci ale gîndirii, se postează în același timp pe colina comandantului de oști de unde bătălia i se înfățișează ca un spectacol estetic. „Frica îți mănîncă sufletul." Ororile războiului i-au mîncat sufletul pe dinăuntru; învelișul se salvează înălțîndu-se pe un astru rece, de unde eul mort își contemplă propria supraviețuire.

Privirea ridicată spre stele era o formă tipică a algodiceei Republicii de la Weimar. Autorul ei principal, astăzi aproape uitat, este Bruno H. Buergel, un astronom foarte popular la vremea sa, expertul numărul unu de atunci, un filosof ocazional care adunase sute de mii de cititori în jurul lui cu aprecierile sale umoristico-melancolice asupra omului în spațiul cosmic. Pe plan politic era un adept al „împăcării dintre clase", al echilibrului dintre muncă și patronat. El își practică decenii la rînd astronomia ca un fel de asistență duhovnicească acordată micii burghezii derutate. *Astronomia* sa, reeditată de curînd, ajunsese la tiraje fantastice. Și autobiografia sa, *Vom Arbeiter zum Astronomen* (1919), se vînduse la începutul anilor '30 în cel puțin o sută de mii de exemplare[1].

1. În legătură cu Buergel, *cf.* cartea mea *Literatur und Lebenserfahrung. Autobiographien der 20er Jahre*, München, 1978, pp. 67 *sqq*.

În cartea sa *Du und das Weltall. Ein Weltbild von Bruno H. Buergel* (1930) găsim într-un pasaj confesiunea autorului în materie de filosofie a naturii, sub titlul „Das große Gesetz" („Marea lege"). În vastitatea copleşitoare sau înălţătoare (cum vrem să o luăm) a modalităţilor de gîndire astronomică se relaxează tensiunile politico-morale ale „micropoliticii" Republicii de la Weimar. În schimb, deşertul interior se extinde fără încetare. Oare Buergel nu promova, cu un ton umoristic, de cozerie, autoîngheţarea subiecţilor? Ceea ce Buergel denumeşte „marea lege" este fenomenul ondulatoriu pe care încearcă să-l urmărească de la oscilaţiile electrice şi acustice pînă la schimbările din culturile omeneşti.

„Creasta şi golul valului se succed fără încetare. Ba în sus, ba în jos, urcînd iarăşi şi coborînd din nou, pierzîndu-se în cele din urmă fără zgomot în nisip. Frunza se desprinde şi cade: timpul ei a trecut, şi-a împlinit menirea – cade pe stratul gros de humus din care va naşte o viaţă nouă... (p. 48).

Tot ce se întîmplă în jur se mişcă în valuri. Pendulează în sus şi în jos î mii de forţe. Undele acustice se răspîndesc dinspre clopotele turnului micii bisericuţe înspre noi... Undele luminoase coboară cu viteza gîndurilor dinspre aştrii îndepărtaţi în jos, spre micul glob pămîntesc; undele electrice mă înconjoară, pornind dinspre stîlpii înalţi şi făcînd cunoscute peste mări şi ţări inteligenţa şi prostia omenească, pînă în cele mai îndepărtate centre ale civilizaţiei (pp. 49-50).

Unde pline de miracole enigmatice ne străbat fiinţa. Ele fac ca marea lege să acţioneze în micul eu...

În urma cercetărilor necontenite, el (adică W. Fließ) a descoperit legea minunată care ne arată că durata vieţii acestor două substanţe vitale diferite, a acestor celule masculine şi feminine, diferă; că substanţa masculină trăieşte douăzeci şi trei de zile, iar cea feminină – douăzeci şi opt. Această pulsaţie a energiei vitale alternative din noi poate fi simţită foarte clar... (p. 50).

Iar zilele formează anul. Şi acesta este o undă uriaşă în mersul lumii!... Dar ziua şi anul se scurg, ca nişte unde minuscule în marea eternităţii... (p. 51).

Şi culturile care îşi pun pecetea asupra pămîntului pentru secole întregi sînt doar unde în omenire. Vechea cultură a chinezilor s-a născut şi a dispărut cu milenii în urmă, întocmai ca aceea a indienilor, a egiptenilor... Pămîntul, bătrîna mamă, a văzut trecînd multe valuri de cultură – ele au apărut şi au dispărut ca vara şi iarna... Se pare că... şi cultura epocii noastre, cultura Occidentului, este pe cale să apună" (urmează o notă de subsol cu o trimitere la „cea mai importantă lucrare" a lui Oswald Spengler) (p. 53).

Buergel subliniază că nici „aştrii cei veşnici" nu fac excepţie de la această lege a devenirii şi dispariţiei. Şi soarele nostru se va stinge, „aşa încît tot ce se află pe acest astru minuscul care se numeşte pămînt va fi înghiţit de noapte şi gheaţă, de tăcerea morţii veşnice" (p. 65).

În vastitatea melancolică a consideraţiilor astronomice se reflectă unul din straturile profunde ale sentimentului de viaţă din Republica

de la Weimar. Subiecții colaborează instinctiv cu ceea ce îi distruge și îi face lipsiți de semnificație. Ei se antrenează în perspective inumane; se refugiază în ceea ce este rece și măreț. Acceptările lor se orientează spre tot ce nu este „ei înșiși", ajutînd eul înghețat să se piardă pe sine în întregul atotcuprinzător.

Cine a opus rezistență acestui antrenament al uitării de sine? Oare stînga weimariană s-a priceput să intercepteze impulsul cosmologiei cinice și al biologiei politice? Istoricii sînt și astăzi descumpăniți de conținutul derutant al lozincilor stîngiste de pe vremea aceea. Și stînga tindea să devină pe cît posibil un „bloc". Și aici dominau „linia", „caracterul", „voința de fier" Walter Benjamin a fost unul (dintre puținii) care a căutat în mod metodic contactul cu experiențele, temele, tiparele de gîndire și modalitățile de reacție ale „celeilalte părți" Căci dispunea – ca puțini alții – de arta de a regîndi, de a salva experiența de pericolul monopolului flecărelilor reacționare. Capodopera acestor procese de regîndire se găsește la sfîrșitul cărții sale *Einbahnstraße* (1928), unde are curajul să coboare în „groapa cu lei" vorbind despre lucruri care de obicei erau monopolizate de dreapta militară – adică despre război și despre unirea însîngerată dintre tehnica omenească și cosmos. El reușește să demaște, cu o mică întorsătură de condei, spiritul necurat al filosofiei burgheze a tehnicii: sensul tehnicii nu este controlul asupra *naturii*, ci dominația înțeleaptă exercitată asupra *raportului* dintre om și natură.

Despre planetariu

„Dacă am vrea să rezumăm – așa cum a făcut Hillel odinioară cu învățătura iudaică – foarte pe scurt învățătura antică bazîndu-ne doar pe cîteva date, propoziția ar trebui să sune cam așa: «Pămîntul va aparține celor ce trăiesc din forțele cosmosului». Nimic nu-l deosebește atît de mult pe omul antic de omul modern decît felul în care se dăruiește unei experiențe cosmice pe care omul de mai tîrziu nu prea o mai cunoaște. Dispariția acesteia se anunță încă din perioada de înflorire a astronomiei de la începutul erei moderne... Relațiile anticilor cu cosmosul se desfășurau altfel, și anume în stare de euforie. Căci doar euforia este experiența în cadrul căreia ne asigurăm de ceea ce ne este mai apropiat și mai îndepărtat – și niciodată de una fără cealaltă. Asta înseamnă însă că omul nu poate avea o relație de comunicare euforică cu cosmosul decît în colectivitate. Eroarea gravă a oamenilor moderni constă în faptul că ei consideră această experiență lipsită de importanță, evitabilă, prezentînd-o celorlalți ca o reverie din nopțile frumoase și înstelate... Nu, ea devine mereu scadentă, iar popoarele și neamurile nu i se pot sustrage, după cum s-a văzut într-un mod înfiorător în timpul ultimului război, care a fost o încercare de cununie nemaiauzită cu forțele cosmice. Mase de oameni, gaze, potențiale electrice au fost, toate, aruncate pe cîmpul de luptă, curenți de înaltă frecvență au străbătut terenul, pe cer au apărut constelații noi, spațiul aerian și adîncurile mărilor vîjîiau de elice și peste tot s-au săpat gropi pentru victime. Această tentativă

uriaşă de a-şi subordona cosmosul s-a desfăşurat pentru prima dată la dimensiuni planetare, şi anume în spiritul tehnicii. Dar deoarece clasa conducătoare intenţiona să-şi satisfacă setea de profit pe spatele ei, tehnica a trădat omenirea transformînd patul nupţial într-o mare însîngerată. Sensul tehnicii este dominarea naturii, ne predicau imperialiştii. Dar cine ar avea încredere într-un pedagog bătăuş care ar declara că sensul educaţiei este dominaţia adulţilor asupra copiilor?... Fiorul experienţei cosmice autentice nu este legat de acel fragment minuscul de natură pe care îl numim de obicei «natură». În nopţile distrugătoare ale ultimului război structura omenirii a fost zdruncinată de un sentiment asemănător fericirii epilepticului. Revoltele care au urmat au fost prima tentativă de a-şi subordona noul trup. Forţa proletariatului reprezintă unitatea de măsură a însănătoşirii sale. Dacă disciplina acestuia nu-i pătrunde în sînge, nu-l va salva nici un raţionament pacifist. Ceea ce este viu depăşeşte buimăceala distrugerii doar în euforia procreaţiei" (pp. 123-126).

Benjamin reuşeşte un lucru care nu-i putea reuşi unui ideolog al forţei, al luptei, şi nici unui strateg. De-a lungul meditaţiei sale se relaxează parţial încordarea abrutizantă a subiectului. Euforia, destrămarea eului este acceptată ca premisă a comunicării cosmice; în acelaşi timp, autorul lasă să se întrevadă posibilitatea împăcării dintre oameni. Dar nici Benjamin nu se debarasează total de ambiguitatea temei. El vorbeşte despre disciplina proletară care ar trebui să-i „pătrundă în sînge" trupului social. Aici găsim *in nuce* marea contradicţie. Nici un drum nu duce atît de direct de la euforia procreaţiei la disciplina strictă. Fascismul alăturase euforia şi disciplina mobilizînd euforia puterii şi euforia distrugerii în coloanele sale de soldaţi. El organizase nu numai interesele marelui capital, ci şi o bucăţică de misticism politic. Raţionamentul lui Benjamin încearcă să rivalizeze cu ameninţarea fascistă atrăgînd atenţia stîngii asupra necesităţii de a-i smulge fascismului armele ideologice şi principiul psihologic.

Printre puţinii filosofi ai timpului care nu căutau mîntuirea individului în abrutizări, procese de răcire şi formări de blocuri, lui Max Scheler îi revine o pondere specială – şi el un mare ambiguu, „agent dublu" şi burghez dornic să facă depoziţii în mod subversiv. Şi lui războiul mondial îi sucise capul determinîndu-l să facă declaraţii oribile de acceptare a războiului şi să emită idei teutomane (*Der Genius des Krieges und der Deutsche Krieg*, Leipzig, 1915). Mai tîrziu a fost unul dintre puţinii care s-au distanţat de asemenea „servicii militare prestate cu penită", cum spunea Thomas Mann referindu-se la propria-i persoană. În 1921, cînd protestează împotriva spiritului ciumat german al „îndeplinirii cu orice preţ a datoriei", nu mai foloseşte de multă vreme un limbaj marţial: „Vom Verrat der Freude". El aduce aici cu anticipaţie argumente psihologice şi morale pentru o critică distructivă a eudemonismului nazist de mai tîrziu, adică a acelei filosofii mincinoase a forţei-prin-bucurie cu ajutorul căreia munca obştească popular-naţionalistă şi-a asigurat dominaţia asupra

spiritelor nefericite. Naziștii s-au priceput să mobilizeze năzuința oamenilor spre ceva pozitiv, care îi împinge pe indivizii nefericiți și însingurați să se „angajeze", să se integreze, să participe la o acțiune de „construcție". Scheler înțelege că toate acestea nu pot duce la nimic. Cei nefericiți nu fac decît să-și răspîndească mai departe nefericirea atunci cînd „construiesc" și se angajează. „Doar oamenii fericiți sînt buni", spusese la un moment dat, foarte just, Marie Ebner-Eschenbach (*Liebe und Erkenntnis*, 1970, p. 72).

Caracteristic pentru spiritul timpului Republicii de la Weimar este, după cum am arătat, o acceptare ciudat de ironică sau cinic de dură a relelor ca realități inevitabile și valabile. În acest *da* se evidențiază ușor o tendință defensivă: o blindare a eului împotriva suferinței sale, un *nu* la adresa prezumtivului adevăr subiectiv, la adresa rănii interioare, a slăbiciunii și a lipsurilor. Această tendință devine mai clară dacă o comparăm cu importanta lucrare algodicee a lui Scheler din 1916, *Vom Sinn des Leidens*. Scheler reușește în acest text elemente ale unei alte etici și politici; în locul abrutizării în fața suferinței, extinderea acceptării și a recunoașterii și asupra durerii. Aceasta o poate însă realiza doar o viață fundamentată religios, care se simte apărată în straturile ei sufletești cele mai profunde ca indestructibilă în ființare. Scheler circumscrie această stare prin cuvîntul „beatitudine" Prin urmare, taina unei asemenea aptitudini de a suferi nu rezidă în abrutizarea eului și nici în algodicee politice de tipul: bloc, forță-prin-bucurie, front de fier, umăr-la-umăr, eu-de-oțel, eu-constructor, ci în principiul creștin dat uitării, dar reînnoit de Tolstoi: Nu vă împotriviți răului.

> „O relaxare puternică ce trebuie să fie deja în sine resimțită ca o mîntuire, o relaxare prin simpla *recunoaștere*, prin exprimarea naivă a durerii și suferinței. Nu o suferință plină de aroganță, ca în Antichitate, cînd suferința devenea motiv de laudă, fiindcă intensitatea ei era criteriul propriei forțe... Dar nici mîndria de a o ascunde față de sine însuși și față de alții sub aparența calmului sau sub retorica «înțeleptului» suferind și muribund. Tipătul mult timp înăbușit al creaturii în suferință se aude iar, liber și cu toată duritatea, în univers. Iisus cel răstignit *dă frîu liber* profundei suferințe, sentimentului că a fost abandonat de Dumnezeu: «De ce m-ai părăsit?». Căci, fără răstălmăciri: durerea este durere, este un rău, plăcerea este plăcere; iar *beatitudinea* pozitivă – nu doar «pacea» sau «mîntuirea sufletului», ca la budiști – este bunul suprem. Dar nici insensibilizarea, ci o *îndurare a suferinței* prin durere proprie și compasiune, care înmoaie inima!" (pp. 64-65).

În ultimă instanță, orice subiectivitate polemică se naște din luptele de negare ale eurilor împotriva durerii care le atinge în mod inevitabil și pe ele ca pe orice alte viețuitoare. Ele recurg la „construcție", înarmare, ridicări de ziduri, îngrădiri, delimitări și autoabrutizare pentru a se proteja. Dar *în interiorul lor* efervescența continuă. Cine construiește și se înarmează va demola și va lovi la un moment dat.

10. În căutarea unui Napoleon din interior. Cinisme politice V: Antrenament pentru a deveni oameni de acțiune

„Noi, germanii, nu vom ajunge să avem î un Goethe, dar un Cezar."

Oswald Spengler, *Pessimismus?*

„Pentru noi, epoca statelor militante a început cu Napoleon și duritatea măsurilor sale. În mintea lui a devenit pentru prima dată eficientă ideea unei dominații militare și în același timp populare a lumii... secolul acesta este secolul armatelor permanente uriașe și al serviciului militar obligatoriu... De la Napoleon încoace, sute de mii, pînă la urmă milioane sînt în permanență gata de marș, iar în porturi stau pregătite flote care sînt reînnoite la fiecare zece ani. Este un *război fără război*, un *război al supralicitării cu armament și cu disponibilitatea de luptă, un război al cifrelor, al tempoului, al tehnicii*... Cu cît descărcarea este amînată mai mult, cu atît mijloacele sînt mai uriașe, cu atît încordarea devine mai insuportabilă... Marile centre metropolitane ale puterii vor dispune după bunul lor plac de statele mai mici, de teritoriul lor, de economia și oamenii lor; toate acestea reprezintă doar o provincie, un obiect, un mijloc în vederea atingerii scopului; soarta lor este lipsită de importanță pentru mersul – în linii mari – al lucrurilor. *Ne-am obișnuit în cîțiva ani să nu mai acordăm o atenție deosebită unor evenimente care înainte de război ar fi încremenit lumea. Cine se mai gîndește astăzi în mod serios la milioanele care se prăpădesc în Rusia?*"

Oswald Spengler, *Der Untergang des Abendlandes*, München, 1922 și 1979, pp. 1097-1098

Napoleonismul Republicii de la Weimar dezvăluie contorsiunile și crizele care au marcat intrarea micii burghezii și a cercurilor cu o cultură burgheză în secolul strategiei. Astăzi se vorbește – deseori cu accente total greșite – despre „politizarea inteligenței" sau „politizarea maselor". În realitate, războiul mondial a fost cel care a politizat masele. Ani de zile, el a transformat conștiințele întregului continent în conștiințe ale unor observatori ai frontului. În urma

școlirii la reportajele de război, în fiecare individ s-a trezit optica unui comandant de oști; în fiecare s-a dezvoltat senzația că el însuși, dacă nu este comandant de oști, este totuși o rotiță minusculă în mașinăria de război. Reportajele de pe front au bombardat patru ani în șir conștiința publică. Așa a avut loc pentru prima dată acea socializare covîrșitoare a atenției, caracteristică pentru modernitate – iar „conștiința politică" trezită în indivizi și în grupuri de indivizi arată optica celui care asistă la catastrofe, adică optica observatorului de pe front.

Așa-numita politizare pleacă de la o militarizare mai accentuată și o mobilizare strategică a conștiințelor, și asta nu numai pe primul plan. Ea pătrunde adînc, pînă în atitudinile corporale și formele percepției. Walther Rathenau spune în 1912 că se poate vorbi despre „un proces educativ care duce la formarea de politicieni", atunci cînd tiparele de gîndire ale metodelor tactice, ale evaluării situațiilor generale etc. coboară pînă la nivelul unui simplu „băcan"[1]. Pornind de la acest punct, nu mai durează mult și politizarea – sub formă de co-gîndire strategică în catastrofele de anvergură – devine o conștiință generală. Și a devenit cu adevărat o realitate în masă în haosul concepțiilor despre viață și al pluripartitismului Republicii de la Weimar. În același timp, conștiința colectivă manifestă o tendință de a se împotrivi acestei modalități de politizare. Repulsia față de politică era unul dintre cele mai puternice curente psihopolitice ale acelor ani. De aceasta profită mai ales orientarea popular-națională, care se prezenta mai degrabă ca „mișcare" decît ca „partid".

Pe măsură ce eul politic tinde spre duritate și abilitate, ochiul său încearcă să învețe din optica diplomaților și a conducătorilor de oști – și anume să sesizeze caracteristicile terenului, să calculeze „la rece" datele; să evalueze cifrele; să se strecoare cînd este necesar; să lovească la momentul potrivit[2]. Retorica comunistă numea aceste forme de calcul „a avea o gîndire corelativă", susținînd că în aceasta rezidă cunoașterea „dialectică" a ansamblului (*cf.* critica adusă de mine în „Secțiunea logică"). Corelațiile sînt numite de Spengler, cu o

1. Ludwig Rubiner își scrie în același an renumita lucrare *Der Dichter greift in die Politik*. *Cf.* culegerea cu același titlu a scrierilor lui Rubiner, 1908-1919, Leipzig, 1976, pp. 251 *sqq*. *Der Dichter als Sprengmeister, Vitalisator, Erzeuger von Erschütterungen*: „Mișcarea este cea mai importantă. Intensitatea și voința de a provoca o catastrofă"
2. Aceasta se referă la aspectul principal spectaculos al politicii. Politicienii marcați de tiparul gîndirii militare nu au observat că, în același timp, politica manifestă tot mai mult tendința de a se transforma în administrație. Ei mizează pe „mișcarea în masă" și preferă mai curînd să formeze un „front" decît o „coaliție" De asemenea, preferă mai degrabă să dea dispoziții decît legi, mai degrabă să iasă în stradă decît să activeze în Parlament și în ministere.

formulă frapantă, „război fără război" În acest romantism rece al marilor puncte de vedere strategice, taberele politice de stînga şi de dreapta sînt destul de apropiate. Tiparele de gîndire „real-politice" pătrund pînă jos, la omul de pe stradă; această gîndire „care dispune", optica împrumutată a omului de stat şi logica comandantului de oşti acţionează, punîndu-se în poză, chiar şi în minţile neputincioşilor. Modelul călăuzitor psihopolitic al deceniilor următoare este rotiţa care „gîndeşte şi ea" în cadrul mecanismului. Cine se lasă contaminat de euforia rece a „gîndirii corelative" va fi mai uşor dispus să se transforme într-o unealtă politică a viitorului.

Cultul lui Napoleon din Republica de la Weimar face parte din acest cadru, marcînd o fază a colonizării politice interne. O dată cu el, masochismul politic se ridică la un nivel superior; micul eu învaţă să fie părtaş la agitaţia febrilă a ideilor unui creier de mare strateg, de care se lasă dominat. Ceea ce Ernst Jünger a înfăţişat la un înalt nivel eseistic – şi anume trucul iluzionist de a fi în acelaşi timp comandant de oşti şi victimă, omidă şi frunză –, nenumăratele biografii, drame şi tratate despre Napoleon (şi alţi „oameni de acţiune" ca Cecil Rhodes, Warren Hastings etc.) au transpus la un nivel mediu. Sadomasochismul cotidian cult sau „semidoct" îşi găseşte aici limbajul adecvat. Frunza se visează în postura de eu-stăpîn al omizii. Comunitatea dintre cel ce mănîncă şi cel ce este mîncat ia naştere în urma transpunerii frunzei în suferinţele sufleteşti ale omizii; Napoleon este prezentat ca un individ posedat de impulsuri demonice, un om care suferă fiindcă trebuie să provoace suferinţe. Chiar şi Goethe îl înfăţişase pe Napoleon ca pe o figură prometeică[1]. Biografiile din perioada Republicii de la Weimar accentuează în continuare acest aspect. Napoleon îşi trasează, ca un „meteor" (Kircheissen), traiectoria strălucitoare; asfinţitul său luminează nevoile terne ale indivizilor mediocri care se transpun în „marele om".

Pentru Spengler – care în cele două volume ale lucrării *Der Untergang des Abendlandes* (1918/1922) îl aminteşte pe Napoleon cam de patruzeci de ori –, corsicanul este o figură emblematică a destinului european; apariţia sa marchează un moment de cotitură în curba biografică a culturii occidentale.

> „Aceasta a marcat începutul erei luptelor uriaşe în care ne aflăm astăzi. Este tranziţia de la napoleonism la cezarism, o treaptă de dezvoltare generală de dimensiunea a cel puţin două secole, care poate fi găsită în toate culturile" (*Untergang des Abendlandes*, p. 1081).

În stilul lui Spengler găsim culmea botanicii politice, care comprimă, mult mai radical decît Ernst Jünger, optica botanistului cu

1. *Cf.* Hans Blumenberg, *Arbeit am Mythos*, Frankfurt am Main, 1979, pp. 504 *sqq*.

cea a politicianului, a istoricului și a strategului într-o unitate sadomasochistă:

„...Culturi, ființe de cel mai înalt rang cresc într-o sublimă lipsă de finalitate, întocmai ca florile cîmpului... (p. 29).
Dar ce este politica? – Arta posibilului; iată o vorbă veche care spune aproape totul... Marele om de stat este grădinarul poporului" (*Untergang des Abendlandes*, p. 1116).

Politicianul de factura unui Napoleon este „omul de acțiune" *par excellence*.

„Omul de acțiune nu este niciodată amenințat de o politică emoțională și pragmatică. El nu crede în cuvintele mari. Pe buzele lui se află mereu întrebarea lui Pilat – adevăruri – omul de stat înnăscut este mai presus de ceea ce este adevărat sau greșit" (*Untergang des Abendlandes*, p. 1112).

În culori similare – dar mai destins, datorită nuanțelor liberale, individualiste, psihologizante – și-a zugrăvit eroul Emil Ludwig, cel mai renumit biograf al lui Napoleon din perioada Republicii de la Weimar. Lucrarea sa a fost una dintre cele mai citite cărți ale deceniului respectiv[1]. Ea relatează – la timpul prezent – epopeea eroică a omului de acțiune din perioada modernă, însuflețit de un „cinism eroic" (p. 414). Dintr-o pornire interioară, el și-a consumat vitalitatea într-un foc de artificii al războaielor și acțiunilor politice – genial, lucid, fantastic, pozitivist, dominator, influențabil, plin de curaj, dar calculat și pătruns de „lipsa de caracter productivă" a jucătorului și plăsmuitorului înnăscut, chemat să-și trăiască în mod exhaustiv „puterea de acțiune amorală".

„...Fericirea de a trăi a acestui om s-a epuizat în opere, căci nu s-a bucurat decît de fapta dusă la îndeplinire" (p. 645).

De-abia „Noul Obiectivism" al perioadei postbelice i-a făcut pe istorici și biografi să înțeleagă cinismele napoleoniene – năzuința lui lucidă spre succes, a cărei ambiție lipsită de ambiție pare să se umple acum, retrospectiv, cu sentimentul de viață al Republicii de la Weimar; în el se reflectă propriul mod de a trăi, într-o autoafirmare care se lasă în același timp purtată și mînată de împrejurări și întîmplări – pe jumătate subiect conducător, pe jumătate instrument dirijat al „destinului" istoric. Tocmai această prezență de spirit în ciuda faptului că plutești în derivă pe fluviul posibilităților – atît de bine sesizată de Ludwig – constituie elementul care determină vibrarea la unison a eului napoleonian și a stărilor de spirit, considerațiilor,

1. Editată în 1925 de Rowohlt. În 1931, editura a scos o ediție specială, într-un tiraj de 100.000 de exemplare.

viselor şi proiectelor ce străbat sentimentul de viaţă în Republica de la Weimar: echilibristică în spiritul dur al timpului, prezenţă strategică, acceptare cinică a tuturor „cruzimilor necesare" din politică şi afaceri. Ludwig scrie despre tînărul sublocotenent Buonaparte aflat în garnizoana din Valence pe Rhône:

„În comparaţie cu spiritul său practic evident, în comparaţie cu optica sa realistă, chiar şi cel mai popular autor al acelor ani, Rousseau, este anihilat; lectura pasajelor din lucrarea lui Rousseau despre originea neamului omenesc este mereu întreruptă de cuvintele repetate cu obstinaţie: Nu cred un cuvînt din toate astea..." (pp. 19-20).

Este încîntătoare aluzia făcută de biograf în relatarea celebrei întîlniri dintre Napoleon şi Goethe, cînd împăratul spune despre poet:

„«Voilà un homme!»
...De parcă doi demoni s-ar recunoaşte sus, în văzduh... Este o clipă din evoluţia mileniilor, asemănătoare celei prezentate doar de legendă cînd vorbeşte despre întîlnirea dintre Diogene şi Alexandru" (p. 325)[1].

Natura ironică a omului care riscă orice, caracteristică a realismului napoleonian, se arată însă mai ales la nenorocire – şi anume acea aptitudine a eurilor dure de a suporta eşecul planurilor şi speranţelor lor. Pînă la urmă nu mai rămîn decît o energie abilă, lipsită de iluzii, şi o dorinţă de supravieţuire. Ludwig îi atribuie lui Napoleon – care se refugiază din Moscova, străbătînd Polonia, după ce campania din Rusia a distrus jumătate de milion de vieţi omeneşti – următoarele cuvinte:

„...«E un spectacol politic măreţ! Cine nu riscă nu cîştigă. De la sublim la ridicol nu-i decît un pas...! Cine să se fi aşteptat la incendierea Moscovei...!» Napoleon devine un aventurier. Pe polonezi îi minte, vorbind despre o armată care nu mai există de mult... Între timp lansează comparaţii istorice de anvergură universală, consideră cele ce sînt pe cale de a se petrece ca fiind trecut istoric, se referă la providenţă şi repetă de patru ori măreaţa propoziţie kynică despre sublim şi ridicol, care preîntîmpină orice critică. Lumea şi ceea ce face el din această lume începe să devină spectacol pentru acest mare realist; astfel că, o dată cu asfinţitul succeselor sale, Napoleon urcă încet treptele care duc la o ironie de înaltă calitate" (pp. 416-417).

Cu schiţe psihologice de felul acesta, Emil Ludwig depăşeşte cu mult realismul brutal al lui Spengler. Pe culmile realismului se vede că înţelegerea dură pentru fapte alunecă în ficţiune, spectacol, bluf şi

1. Paralela Goethe – Diogene este pe cît de îndrăzneaţă, pe atît de potrivită. *Cf.* observaţia mea referitoare la rolul lui Goethe în neo-kynismul burghez al curentului *Sturm-und-Drang* (vol. I, pp. 136 *sqq.*).

ironie. Astfel, Ludwig atinge punctul vulnerabil din conștiința filosofului istoriei Spengler, atît de mîndru de poza durității sale și de etica prusacă și romană cu ajutorul căreia voia să ascundă cîte lacrimi și resentimente înăbușite au existat tocmai în viața sa.

În această privință, avea dreptate să se considere un urmaș „congener" al lui Nietzsche. Spengler se simțea împins în brațele dreptei deoarece, după succesu repurtat, își înăbușea cu forța propria experiență în domeniul îi. loielii și al slăbiciunii, care fusese deosebit de puternică la el înainte de cotitura decisivă din 1918[1]. „Literatul" Ludwig înțelesese o serie de trăsături ale omului de acțiune Napoleon, trăsături care îi scăpaseră lui Spengler – și anume componenta de farsor, factorii de seducție și cabotinaj, de diplomație și refugiere cinică într-o sinceritate falsă. Spengler ar fi avut toate motivele să dea mai multă atenție unor asemenea fenomene. Autoanaliza sa nu a mai corespuns așteptărilor din momentul în care a început să ni se înfățișeze ca mare teoretician și prieten al potentaților. Această minciună față de sine însuși s-a repercutat asupra teoriei sale cezarice. Dacă ar fi fost ceva mai onest față de propria-i structură psihică, Spengler ar fi putut să știe fără doar și poate că germanii nu vor produce un Cezar, ci un cabotin bolnav și lacrimogen, care va interpreta, în aclamațiile unor mase derutate, rolul sinucigaș al unui Cezar[2].

În epoca modernității, doar un psiholog sau un critic teatral are șansa de a rămîne realist. Pronosticul lui Nietzsche cu privire la apariția tipului cabotin degradează formele „serioase" de realism, coborîndu-le la nivelul unor concepții de viață pozitivist-unidimensionale de tip premodern. Cine nu sesizează teatralismul realității, nu sesizează nici realitatea. În orice caz, Emil Ludwig este pe urmele ei atunci cînd prezintă în felul următor scena morții lui Napoleon pe insula Sf. Elena:

> „Dispoziția lui Napoleon oscilează între patos și ironie. Cînd un valet anunță apariția unei comete, împăratul spune: «Acesta a fost semnul dinaintea morții lui Cezar!». Dar cînd medicul susține că nu vede nimic, bolnavul răspunde: «Se poate și fără cometă»" (pp. 649-650).

Sîntem în anul 1925. Este anul morții președintelui Friedrich Ebert, al cărui nume rămîne veșnic legat de pseudorealismul social-democrat al Republicii de la Weimar. Este anul în care Hindenburg, „învingătorul de la Tannenberg", este ales ca succesor al lui Ebert. Rămîne un semn de întrebare dacă bătrînul ofițer și-a dat vreodată seama în ce timpuri și în mijlocul căror realități trăiește. Este anul

1. *Cf.* A.M. Koktanek, *Oswald Spengler in seiner Zeit*, München, 1968.
2. Th. Mann l-a numit pe Spengler un „parodist detestabil al lui Nietzsche". Th. Mann, *Briefe 1889-1936*, Frankfurt am Main, 1962, p. 321.

cînd comuniștii au prezentat la alegeri un candidat propriu simbolic, dar lipsit de șanse (Thälmann), contribuind astfel la cîștigarea de către reacționarul senil Hindenburg a funcției de președinte, deoarece refuzaseră să-și dea voturile unui politician de centru – un contracandidat cu șanse – pe nume Marx[1]. Ei urmăreau însă o „mare" strategie, cu trăsături hiperrealiste care îi împiedicau să înțeleagă rolul ce le revenea în cadrul unor asemenea mici fenomene „de suprafață".

Și Heinrich Mann are o contingență cu această dată; și el fusese nominalizat ca un candidat simbolic la președinție din partea unor grupări de stînga și a cîtorva „reprezentanți ai spiritului". În același an 1925, Mann a scris un eseu despre *Memoriile* lui Napoleon. Bonaparte întruchipează pentru el o dimensiune utopică: corsicanul este figură de proiecție pentru reveriile liberale de stînga referitoare la o „Realpolitik" în care s-ar putea produce ceea ce altfel ar fi greu de imaginat, și anume o împăcare între spirit și faptă, idei și tunuri. Heinrich Mann ignoră cu hotărîre „cinismul productiv" și trăsăturile mizantropice ale împăratului. Nici faptul că Napoleon îi disprețuia pe „intelectuali" nu mai reprezintă o piedică. Referitor la împăratul francezilor, intelectualității liberale a Republicii de la Weimar – nu chiar atît de străină de spiritul robust al lui Jünger – îi trecu prin minte că „incizia sîngeroasă" trebuie acceptată dacă este făcută de un om de un asemenea calibru. Sub semnul lui Napoleon, aversiunea liberală față de machiavelisme cedează dacă acestea se ascund în spatele unor referiri la idei mărețe și necesități stringente.

„Cartea la care revin cel mai des sînt *Memoriile* lui Napoleon. El le-a scris la persoana a treia, ceea ce le dă – și trebuie să le dea – aura impersonalității divine. În ele s-a glorificat mai puțin pe sine însuși, cinstind mai curînd destinul care a cerut de la el lucruri atît de mărețe, justificîndu-i toate acțiunile. El a prezentat devenirea și desăvîrșirea omului mare de la o înălțime care este unică și se numește Sf. Elena.
Marele om, pe care scriitorul îl cunoștea, a trecut prin viață ca glonțul prin bătălie. Așa l-a trimis Revoluția. În timpul vieții a fost trup și suflet cu o idee, avînd același trup, același drum...
...Ideea liberală moare, deja nu mai există. Dar Napoleon devine tot mai mare. Europa se apropie în cele din urmă de ideea statelor unite, pe care a dorit-o... Geniul Europei începe, cu o sută de ani prea tîrziu, să se apropie de geniul său...
Geniul Europei are acum momente cînd înțelege și dictatura. Contemporanii săi liberali au tolerat-o doar, fără a o înțelege... Napoleon a fost pavăza celor nevoiași. Ceea ce el a împiedicat cu ajutorul dictaturii a fost tocmai ceea de a urmat după aceea, adică domnia banului... Dictatură militară populară, instituită împotriva tuturor forțelor exclusiv materiale de către o forță spirituală...

1. Faptul nu scuză cu nimic comportamentul jalnic al politicii social-democrate germane cu ocazia acestor alegeri.

El însuși este conducătorul de astăzi, intelectualul, care recurge la forță. Peste tot unde un conducător oarecare își încearcă astăzi puterile pe viitorul oamenilor este vorba despre această forță. *Memoriile* sale sînt manualul nostru, ne înțelegem în mod spontan cu el.
Este cît se poate de clar că el ar urî și ar răsturna ceea ce acum poartă numele de «democrație», căci i s-ar părea doar o caricatură a ei..." (H. Mann, *Geist und Tat, Essays*, München, 1963, pp. 125-129).

Mai tîrziu, Herbert Marcuse a numit raționamentele de acest tip o „autosuspendare a liberalismului": în jurul anului 1925, chiar și spirite liberale superioare erau dispuse să se dezică de propriile idei tradiționale, de parcă acestea ar fi fost niște iluzii[1].

Spengler nu vedea în perspectivă decît o perseverare prusacă în crepusculul unei civilizații încremenite. Heinrich Mann visa un viitor luminos. În 1918, cînd a apărut primul volum al cărții *Der Untergang des Abendlandes*, Heinrich Mann a pus în gura unui revoluționar francez dintr-o dramă scrisă atunci următoarea replică:

„...Ea însă (forța rațiunii) se dezvoltă în taină în noi toți. Catastrofele accelerează dezvoltarea ei. Deci catastrofele ne aduc mai aproape de fericire. În fond, nu ne dorim catastrofele dintr-un spirit de depravare, ci fiindcă urmărim fericirea..." (H. Mann, *Geist und Tat, Essays*, München, 1963, p. 137).

11. „Ora de luciditate". Confesiuni mari dintr-o conștiință scindată

„Trăiești astăzi? Nu, nu trăiești – bîntui ca o stafie. Încă nu am întîlnit un intelectual care să nu fi admis asta într-o *oră de luciditate*. După această constatare, puțini au trecut la faptă. Au continuat să bîntuie ca stafii, azvîrliți dintr-o parte în alta, victime nestatornice ale unei contradicții fără remediu."

Johannes R. Becher, „Der Weg zur Masse",
in *Die Rote Fahne*, 4 octombrie 1927

În lumina crepusculară a structurii cinice, confesiunile devansează adeseori posibilele demascări. Ele reprezintă acte de bravură ale unei conștiințe iritate care caută din cînd în cînd cu tot dinadinsul

1. După zece ani – Hitler pusese deja mîna pe putere –, Thomas Mann scrie într-o scrisoare (1935): „Dar mai poți avea în ziua de astăzi multe obiecții împotriva unei dictaturi luminate?" (Th. Mann, *Briefe 1889-1936*, Frankfurt am Main, 1962, p. 397).

„spovedania" (*cf.* „obsesia confesiunii" la Th. Reik) pentru a dobîndi un subterfugiu, o stare de catharsis, o echilibrare a unei presiuni interioare. Cine ține pasul cu timpul își aminteşte de asemenea confesiuni cinice – care nu schimbă nimic; nu este exclus ca acesta să fie elementul cel mai bine conturat din ceea ce astăzi putem numi spiritul timpului. Şi conştiința nefericită își cunoaşte excrescențele supreme şi tipice care poartă, mai mult decît orice altceva, amprenta deceniului.

Fenomenul „orei de luciditate" îi atrage atenția istoricului pornit să descifreze vestigiile. Republica de la Weimar este în multe privințe o eră a nudismului, a despuierii – din punct de vedere politic, sexual, sportiv, psihologic, moral. Tendința spre nudism şi confesiune reprezintă reversul tuturor naivităților rafinate, a pseudoidealismelor obositoare şi a ideologiilor montate în mod artificial. Cei mai buni autori acționează încă de atunci ca fenomenologi ai cinismului – Brecht, Toller, Kästner, Roth, Döblin, Th. Mann, Feuchtwanger, v. Horváth, Broch etc. În această privință, ei au un avans pe care filosofia profesionistă nu l-a recuperat nici pînă astăzi.

Cea mai „lucidă" oră a descris-o Erich Kästner în romanul său *Fabian* (1931). Acțiunea se petrece la Berlin, în redacția unui ziar (*cf.* „Cinismele secundare 2", pp. 104-113). Kästner cunoştea bine mediul, din proprie experiență. Participanți: dr. Fabian, germanist, moralist; Münzer, redactorul politic; Malmy, redactorul economic – amîndoi cinici inveterați; precum şi doctorul Irrgang, voluntar, un tînăr prea labil pentru acest mediu; mai tîrziu apare şi Strom, criticul teatral. Acțiunea începe cu căutarea unei ştiri care să poată fi publicată în locul a cinci rînduri radiate din cuvîntarea cancelarului. În corectura de perie nu se găseşte nimic potrivit. Irrgang este de părere că s-ar putea să mai apară pe parcurs ceva utilizabil.

„«Ar fi trebuit să devii stîlpnic», spuse Münzer. «Sau deținut preventiv, sau altcineva care dispune de mult timp. Dacă îți trebuie o notiță şi nu o ai, o inventezi. Fii atent!» Se aşeză şi, fără să stea pe gînduri, scrise repede cîteva rînduri şi îi întinse tînărului foaia. «Aşa, şi acum du-te să umpli şpalturile. Dacă nu este suficient, măreşte distanța dintre rînduri.» Domnul Irrgang citi cele scrise de Münzer, spuse încet de tot: «Doamne, Dumnezeule!» şi se aşeză, de parcă i s-ar fi făcut rău, pe şezlong, pe un teanc foşnitor de ziare străine.

Fabian se aplecă asupra hîrtiei care tremura în mîna lui Irrgang şi citi: «La Calcutta au avut loc lupte de stradă între mahomedani şi hinduşi. Deşi poliția declară că situația este sub control, au existat paisprezece morți şi douăzeci şi doi de răniți. Li ştea a fost restabilită».

«Dar la Calcutta nu au avut loc nici un fel de tulburări», spuse Irrgang reticent...

«N-au avut loc tulburări?» întrebă Münzer consternat. «Poți să dovedeşti? La Calcutta mereu au loc tulburări. Ai vrea să anunțăm că monstrul marin a reapărut în Oceanul Pacific? Nu uita un lucru. Comunicatele a

căror veridicitate nu poate fi constatată sau poate fi constatată abia peste cîteva săptămîni sînt adevărate. Și acum dispari rapid, că altfel te matriţez şi te dau ca anexă la ediţia pentru oraş.»
Tînărul plecă.
«Și așa ceva vrea să devină jurnalist», gemu Münzer... «Ce să facem?» spuse apoi. «De altfel, de ce să-i compătimim pe oamenii aceia? În fond, sînt toţi treizeci şi șase în viaţă și sănătoşi tun. Credeţi-mă, dragii mei, ceea ce inventăm nu are nici pe departe gravitatea a ceea ce trecem sub tăcere». Și spunînd aceste cuvinte, radie iarăşi o jumătate de pagină din discursul cancelarului...
«Să nu i-o luaţi în nume de rău», îi spuse redactorul comercial lui Fabian. «Este jurnalist de douăzeci de ani şi crede deja în toate minciunile sale...»
«Nu sînteţi de acord cu indolenţa colegului?» îl întrebă Fabian pe domnul Malmy. «Și ce altceva mai faceţi?»
Redactorul comercial zîmbi, fireşte, doar cu buzele. «Și eu mint», spuse. «Dar o ştiu. Ştiu că sistemul nu este bun. Și un orb poate constata asta în economia noastră. Totuşi slujesc cu dăruire acest sistem greşit. Căci în cadrul sistemului greşit, căruia îi pun la dispoziţie modestul meu talent, măsurile greşite sînt, în mod firesc, corecte, iar cele corecte sînt, desigur, greşite. Sînt un adept al consecvenţei de fier şi, în afară de aceasta, sînt...»
«Un cinic», completă Münzer fără să-şi ridice privirile.
Malmy ridică din umeri: «Voiam să spun un laş. Este mai exact. Caracterul meu nu este pe măsura raţiunii mele. Regret sincer, dar nu mai încerc să remediez acest lucru».
[După aceea intrară într-o mică bodegă...]
«Dau o mînă de ajutor pentru ca absurditatea să fie făcută în mod consecvent. Tot ce ia proporţii gigantice poate fi impunător – chiar şi prostia.»
Münzer şedea pe sofa şi începu să plîngă. «Sînt un porc!», murmură.
«O atmosferă cu adevărat rusească», constată Strom. «Alcool, masochism, lacrimi la oameni adulţi.» Era impresionat şi îl mîngîie pe politician pe chelie.
«Sînt un porc!», murmură celălalt. Rămăsese la această idee.
Malmy îi zîmbi lui Fabian. «Statul sprijină marea proprietate nerentabilă. Statul sprijină industria grea. Aceasta îşi exportă produsele în străinătate la preţuri derizorii, dar pe piaţa internă le vinde la un preţ mai mare decît cel de pe piaţa mondială... Statul accelerează diminuarea puterii de cumpărare a maselor prin impozite pe care nu îndrăzneşte să le pretindă de la cei avuţi; oricum, capitalul se refugiază, cu miliardele, în străinătate. Și asta nu înseamnă consecvenţă? Oare nebunia nu are metodă? Orice gurmand poate să saliveze!»
«Sînt un porc!», repetă Münzer prinzîndu-şi lacrimile cu buza inferioară împinsă în afară.
«Vă supraapreciaţi, stimabile!», spuse redactorul comercial" (*Fabian*, cap. 3).

Aceste euri cinice sînt anexe ale conştiinţei lor închistate despre realitate, care se supune, fără să crîcnească, regulilor jocului din lumea capitalistă. În aceasta nu există mizerie care să nu se

reflexivizeze, dubleze şi oglindească în mod ironic în confesiuni chinuite şi consimţăminte agresive. Scriitorii importanţi ai timpului se mulţumesc să înregistreze şi să consemneze fenomenele. Ei ştiu că persoanele vizate sînt în cunoştinţă de cauză[1]. Mai ales jurnaliştii nu se pot justifica prin scuza că nu ar cunoaşte situaţia. Faptul că un redactor comercial face acea declaraţie de susţinere a capitalismului ca sistem greşit, pe care îl slujeşte totuşi cu dăruire şi minciuni, reprezintă unul din marile momente de adevăr din cultura Republicii de la Weimar. Un concept despre adevăr adecvat unei asemenea situaţii nu mai poate fi definit fără a înţelege alcătuirea reflexivă a structurii cinice. Oamenii de acest tip sînt pînă în ziua de astăzi cei care, dezinhibaţi în mod discret, au înţeles unitatea dintre nebunie şi metodă, dîndu-i expresie în cercuri restrînse[2].

În „ora de luciditate" cad măştile cinicilor integraţi. Acolo unde au pus umărul şi intimităţile private şi alcoolul, dezintegrarea îşi croieşte drum în mod ameninţător, tinzînd să spună tot ce are pe suflet. Monologul unui fabricant din anul 1927 (în romanul lui Joseph Roth *Die Flucht ohne Ende*) urmăreşte acelaşi scop. Scena are loc în timpul unei sindrofii, într-un oraş de pe Rin. Se vorbeşte despre modă, despre ultimele modele de pălării din „Femina", despre muncitori şi „declinul marxismului", despre politică şi Liga Naţiunilor, despre artă şi Max Reinhardt. Fabricantul care stă de vorbă cu eroul romanului, Tunda, îşi desface şireturile de la pantofii de lac, îşi descheie gulerul şi se întinde pe o „sofa lată". Apoi se desfăşoară în faţa interlocutorului într-o autoanaliză, cu ajutorul unei succesiuni de asociaţii libere:

„Mai demult vă înţelegeam foarte bine, domnule Tunda... În ceea ce mă priveşte, am pus întrebările dintr-un motiv egoist foarte bine determinat. Eram oarecum obligat să o fac. Nu puteţi să mă înţelegeţi încă. Pentru asta trebuie să staţi mai multă vreme la noi. Va trebui atunci să puneţi şi dumneavoastră anumite întrebări şi să daţi anumite răspunsuri. Toţi trăiesc aici pe baza unor legi eterne şi împotriva propriei voinţe. Fireşte că atunci cînd a început să lucreze aici, fiecare şi-a... avut voinţa sa proprie. A dispus de viaţa sa în deplină libertate, nu se putea amesteca nimeni. Dar după un timp, fără ca el să-şi dea seama, ceea ce *el* a aranjat în baza unei decizii libere a devenit o lege – ce-i drept nescrisă, dar sacră...
Încă nici nu ştiţi cît de groaznic de deschişi îşi ţine ochii...
...ei bine, din partea mea, nici meseria nu este chiar atît de importantă. Nu este hotărîtor din ce trăieşti. În schimb este importantă, de exemplu, dragostea faţă de soţie şi copii. Dacă ai început prin a fi din proprie

1. *Denn sie wissen, was sie tun* este titlul unui roman al lui Ernst Ottwald (1931), în care se critică justiţia.
2. Alt document de importanţă covîrşitoare este romanul lui Erik Reger *Union der festen Hand*, scris tot în 1931.

inițiativă un cap de familie bun, crezi că mai poți înceta să fii așa?... Cînd am venit aici aveam mult de lucru, trebuia să fac rost de bani, să organizez o fabrică... Deci dacă mă pisălogea cineva cu ceva, îl respingeam cu duritate. Prin urmare, am devenit un grobian, un om de acțiune, energia mea era admirată. Legea pusese mîna pe mine, poruncindu-mi să fiu dur, să acționez fără scrupule – trebuie, mă înțelegeți, să vorbesc cu dumneavoastră așa cum îmi ordonă legea mea...
Toți oamenii mint, întocmai ca mine. Fiecare spune ceea ce îi dictează legea. Mica actriță care v-a pus mai demult întrebări referitoare la un tînăr scriitor rus este poate mai interesată de petrol. Dar nu, fiecare are rolul său. De exemplu, criticul muzical și fratele dumneavoastră: amîndoi joacă la Bursă, știu foarte bine. Despre ce vorbesc? Despre lucruri care țin de domeniul cultural. Cînd intri într-o cameră și te uiți la oamenii adunați acolo, îți poți da seama ce va spune fiecare dintre ei. Fiecare își are rolul său. Așa este în orașul nostru. Pielea în care se găsește fiecare nu este pielea sa proprie. Și lucrurile se petrec peste tot la fel ca în orașul nostru – cel puțin în cele o sută de orașe mai mari din țara noastră" (J. Roth, *Die Flucht ohne Ende. Ein Bericht*, 1927, pp. 76-79).

Fabricantul acesta chibzuiește chiar și asupra constrîngerii de a deveni cinic (grobianism) – fără însă a înțelege „constrîngerea" de a se adapta la această realitate. Are momente de luciditate fulgerătoare, după care revine la starea crepusculară. Știi ce faci. Dacă cineva din afară te-ar întreba, ai putea spune și ce este greșit în ceea ce faci; asta se numește constrîngere a sistemului, realism. Viața ajunge la o mare și unică punere de acord în ceea ce privește participarea la tot ceea ce este imperfect și lipsit de viață dar a fost acceptat de majoritate. Țara este învăluită într-un smog psihologic pseudorealist, într-un semiîntuneric format din abrutizare și demoralizare, înțelegere și resemnare, instinct de conservare și ambiție. Conștiința este trează, dar ca să se anestezieze, aruncă mereu o privire piezișă spre „realitatea care nu poate fi schimbată". „În fiecare dintre noi latră cîinii de gheață."

Nu toți se mulțumesc cu un cinism lacrimogen și trecător. Gottfried Benn a încercat să alcătuiască „o oră mare" din „orele de luciditate" mai mărunte. El supralicitează schizofreniile vulgare, distilînd stări lirice de calitate superioară din bolile modernității germane. Din atitudinea de acceptare a cinismului față de realitatea deplorabilă pot răsări din cînd în cînd „flori ale răului". Benn face parte dintre „agenții secreți" importanți ai timpului său, care divulgă secrete legate de starea de spirit colectivă, făcînd depoziții de o causticitate atît de explicită, încît omul de rînd nici nu le înțelege de cele mai multe ori, neavînd curajul să le ia *ad litteram*.

„Viața dublă, așa cum o afirm și o practic eu, este o scindare conștientă a personalității – sistematică, tendențioasă. Să-l ascultăm în această privință pe «Ptolemeu»...

De fapt, ce înseamnă suferința? Ai stagnări deschide-ți zăgazurile; nu-ți place epoca – un afiș, pe biroul tău, cu litere mari: asta e situația! Ținută! Îți merge bine – în afară cîștigi banii necesari, iar în interior dai frîu liber dorințelor tale; mai mult nu-ți poți dori, aceasta e situația, accept-o, nu pretinde imposibilul! *Împacă-te cu soarta, privește ocazional spre apă*, spune el la sfîrșit, dar nici aceste cuvinte nu exprimă resemnare, fiind eclipsate de motivul său dionisiac... Toate acestea luate la un loc formează maxima sa principală: *Înțelege situația* – cu alte cuvinte, adaptează-te situației, camuflează-te, renunță la convingeri... pe de altă parte, însușește-ți liniștit convingeri, concepții de viață, sinteze în toate direcțiile rozei vînturilor, dacă instituțiile și birourile o cer, dar *păstrează-ți libertatea de gîndire...*"

(G. Benn, „Doppelleben", *Opere complete*, vol. 8, pp. 2004-2009)

Medicul cpt. Gottfried Benn, 1916.

12. Despre republica germană a escrocilor. Despre istoria amăgirii

„Orge spune:
«Asta îşi imaginează ei:
Deştepţii trăiesc de pe urma proştilor,
iar proştii – de pe urma muncii.»"

B. Brecht, *Tagebücher 1920-1922*

Dacă am vrea să scriem o istorie socială a suspiciunii în Germania, Republica de la Weimar ar fi prima care ar atrage atenţia. În ea, frauda şi perspectivele frauduloase devin o epidemie. S-a dovedit că în acei ani aparenţele de soliditate ascundeau peste tot instabilitatea şi haosul, ceea ce reprezenta un risc existenţial omniprezent. O transformare se petrecea în acele domenii profunde ale sentimentelor de viaţă colective în care se conturează ontologia vieţii de toate zilele: un sentiment apăsător al nestatorniciei lucrurilor pătrunse în suflete, senzaţia lipsei de substanţă, a relativităţii, a schimbărilor accelerate şi alunecării involuntare de la o tranziţie la alta.

Slăbirea sentimentului de securitate se transformă treptat într-o furie anxioasă, colectivă şi generalizată împotriva modernităţii, considerată a fi reprezentativă pentru nişte relaţii în care totul este „relativ", avînd tendinţe de schimbare. Dintr-o asemenea furie anxioasă ia uşor naştere o disponibilitate de a respinge această orînduire incomodă şi de a transforma ura împotriva ei într-o atitudine de acceptare a mişcărilor social-politice şi ideologice care promit o simplificare maximă şi o revenire energică la condiţii de viaţă „substanţiale" şi sigure. Problema ideologică se prezintă aici sub aspect psiho-economic. Din punct de vedere filosofic, fascismul şi orientările sale paralele au fost în mare parte *mişcări simplificatoare*. Dar masele îşi vor da mult prea tîrziu seama că tocmai propovăduitorii noii simplităţi (bine – rău, prieten – duşman, „front", „identitate", „legătură") trecuseră prin şcoala modernă şi nihilistă a rafinamentelor, a blufului şi amăgirii. „Soluţiile" care par atît de simple, ceea ce este „pozitiv", *noua* „stabilitate", *noua* esenţialitate şi securitate – toate acestea sînt structuri mult mai complexe în subteran decît complicaţiile vieţii moderne pe care le resping. Căci sînt formaţii defensive şi reactive, compuse din experienţe şi negări moderne ale acestora. Antimodernitatea este poate mai modernă şi mai complexă decît ceea ce repudiază; în orice caz, este mai tulbure, mai apăsătoare, mai brutală, mai cinică.

Într-o lume devenită atît de „insecurizată", escrocul ajunge o figură tipică *par excellence*. Cazurile de impostură, mistificare, inducere în eroare, promisiuni de căsătorie încălcate, şarlatanie etc. se înmulţesc nu doar numeric; escrocul devine şi în sensul autoafirmării colective

o figură indispensabilă, o figură emblematică în epocă, un şablon mitic. Dorinţa de a-şi face o idee clară despre această viaţă ambiguă, în care toate ieşeau altfel decît „se intenţionase" iniţial, îşi găsea cel mai uşor împlinirea dacă avea în vedere escrocul. Acesta întruchipa compromisul dintre sentimentul epocii că totul este „prea complicat" şi tendinţa spre simplificare. Dacă nu mai reuşeai să înţelegi „ansamblul" şi acest haos de bani, interese, partide, ideologii etc., aveai cel puţin posibilitatea să urmăreşti pe exemplul unui individ izolat jocul dintre faţadă şi fond. Văzînd cum şarlatanul îşi schimbă măştile, dobîndeai certitudinea că şi realitatea macroscopică trebuie să se caracterizeze printr-o asemenea alternanţă de roluri, şi anume tocmai în punctele pe care le înţelegi cel mai puţin. În felul acesta, escrocul a devenit – din punct de vedere existenţial – simbolul cel mai important şi mai inteligent al crizei cronice de complexitate din conştiinţa modernă.

Ar trebui să consacrăm un studiu special prezentării fenomenelor singulare. Ar trebui să vorbim despre Felix Krull al lui Thomas Mann; despre modelul real al acestuia, adică despre genialul şarlatan, somnambul, mare senior şi hoţ de hoteluri Manolescu, un român tînăr şi elegant care a ţinut în tensiune întreaga Europă cu actele sale de bravură criminală şi escrocheriile sale de anvergură tot mai mare; în plus, a mai scris şi două volume de memorii în care escrocheria literară s-a combinat cu cea penală; ar mai trebui să vorbim despre neuitatul căpitan din Köpenick, despre comedia plebee a escrocului în genere, cu a cărei prezentare pe scenele Republicii de la Weimar a triumfat Carl Zuckmayer în 1931. În acelaşi domeniu şi-a încercat norocul şi falsul prinţ de Hohenzollern Harry Domela, care a pus la încercare servilismul nobiliar al snobilor prusaci reacţionari imortalizîndu-se şi el, în 1927, cu un volum de memorii.

Doar simpla enumerare şi prezentare a celor mai cunoscute afaceri cu escroci şi impostori din acea perioadă ar necesita o carte voluminoasă. Aceasta ar demonstra că *perspectiva frauduloasă* – în ambele sensuri, adică atît disponibilitatea de a se lăsa dus de nas, cît şi teama de a fi dus de nas – devenise o stare de spirit generală. Au fost anii unui amurg colectiv al iluziilor, în a căror lumină crepusculară unii vedeau o şansă de a face carieră cu ajutorul şarlatanilor şi promisiunilor neonorate, iar alţii îşi manifestau atît de vizibil disponibilitatea de a trăi din iluzii, încît tabăra activă nu trebuia decît să întreprindă ceea ce aştepta de la ea cea pasivă. Modernitatea pătrunde în minţile oamenilor sub forma unui antrenament permanent pentru a seduce şi, concomitent, pentru a fi cu ochii în patru.

În Germania, inflaţia atinge punctul culminant în 1923. Statul, care îşi pusese în funcţiune tiparniţele de bani la capacitate maximă, deşi nu avea nici o acoperire, a fost surprins el însuşi în postura de mare escroc, fără să fie tras la răspundere, fiindcă nimeni nu-l putea

da în judecată pentru pierderile provocate de inflație. În acest an, la o mică editură din Leipzig apare o cărticică: *Die Psychologie des Hochstaplers*. Autorul ei este dr. Erich Wulffen, un fost procuror din Dresden, de formație umanistă și cu interese în multiple domenii; acesta își propusese să ducă o campanie științifică împotriva criminalității (criminologie) și să ajungă pînă la premisele psiho-culturale ale crimei. În cozeriile sale prinde contur o nouă știință: o putem numi „criminologia culturii". Wulffen prezintă o psihopatologie a vieții cotidiene pentru uzul procurorilor și al păzitorilor ordinii. El însuși se înscrie, cu titlul „psiholog criminalist", în linia lui Lombroso și Gross. Cărticica sa, inofensivă și plină de umor, se citește ca o mică antropologie de poliție a anilor '20 – o serie de dezvăluiri făcute de un om pentru care amăgirea reprezintă, prin însăși profesia sa, o jumătate din viață, iar dacă mai punem la socoteală și demascarea, aproape întreaga viață.

Originile amăgirii se găsesc, după părerea lui Wulffen, în înzestrarea cu instincte a omului: omul este dăruit de la natură cu instinctul originar al tăinuirii și simulării, care acționează în sprijinul instinctului de conservare. Dar urmele tendinței de a amăgi pot fi găsite chiar și în regnul preuman: urșii, maimuțele, caii ș.a. au fost surprinși prefăcîndu-se. În creierul animalelor găsim deja „rudimentele psihologiei escrocului" (p. 7). La om, asemenea rudimente s-au dezvoltat în mod specific. Copiii sînt șarlatani înnăscuți. Instinctul ludic, talentul lor de a produce „minciuni aparente", aptitudinea de a imita, tendința de a experimenta lucruri imaginate sînt pentru procuror o dovadă a „instinctului înnăscut de a se preface" al copiilor. Toate infracțiunile, constată Wulffen ca psiholog, se nasc din „începuturi foarte modeste". Normalitatea reprezintă matricea crimei. „...În căutarea variației, un copil simulează o necesitate fizică numai pentru a fi ridicat din pătuț, din cărucior sau de pe scaun" (p. 8). Dorința de variație conține adeseori germenii dezordinii burgheze de mai tîrziu; de multe ori, aceasta nu este decît consumarea viselor pe care viața le trezește în indivizi, interzicîndu-le în același timp. În cazul escrocheriei are loc trecerea de la instinct și vis la infracțiune și, în același timp, transformarea simplei infracțiuni într-un fenomen estetic. Acesta este elementul care îl fascinează pe fostul procuror în tema tratată. Ocupîndu-se de psihologia criminalistă, funcționarul cochetează cu cultura superioară; în infracțiunea escrocului vede în fond o operă de artă pusă în practică. Firește că îi citează în acest context pe Goethe, Nietzsche și Lombroso și se referă mereu la legăturile dintre talentul de escroc și cel artistic – nu numai din punctul de vedere al plagiatului[1].

1. De altfel, plagiatul a fost și calea de acces a psihanalistului E. Bergler la analiza cinismului (vezi „Excursul 2" – pp. 212-217). Bergler se miră de răspunsul plagiatorilor, și anume că pentru ei noțiunea de „proprietate

Întocmai ca poezia și arta dramatică, escrocheria este dominată de principiul plăcerii; ea se supune fascinației marilor roluri, plăcerii de a juca, nevoii de a ajunge mai sus, simțului pentru improvizație. Marii escroci nu construiesc nimic în afară de scenele pentru rolurile lor; față de bogăție și atracțiile materiale manifestă – în mod îngrijorător de neburghez – o relație iluzionistă. Banii pe care îi obțin prin înșelătorie nu sînt considerați nicăieri un capital, ci doar ca mijloc de a crea atmosferă, ca parte a unor culise ce ține de autoprezentarea criminalo-fantastică. Acest lucru este valabil atît pentru copiii impostori, pentru cei care fac promisiuni măreațe de căsătorie și pentru falșii medici-șefi, cît și pentru bancherii imaginari, pentru codoașele mondene și principesele care nu figurează în *Almanahul de la Gotha*.

Wulffen se pricepe să manevreze cu abilitate ambivalența subiectului său. Ca psiholog, admite rolul educației în dezvoltarea atitudinii copilărești jucăușe și dominate de fantezie. „Talentul" inițial inocent se specializează de-abia într-o „anumită atmosferă de minciună" creată de educatori, devenind un „instinct conștient" Educatorii înșiși îi înconjoară adeseori pe copii cu o realitate aparentă, formată din minciuni și amenințări, simulări și morale duplicitare. Într-un asemenea climat, saltul la „predispoziția precriminală" nu este mare. Înșelătoria, fanfaronada, lăudăroșenia, răstălmăcirea, lingușirea – iată porniri omenești bine cunoscute de psihologia generală; de la ele, trecerea spre domeniul escrocheriei se face foarte ușor. De asemenea, se știe că în perioada de criză pubertară (acolo unde aceasta există) pot apărea rudimente ale unor comportamente care duc ocazional la impostori ce prind rădăcini. Cine caută o dovadă literară pentru un asemenea caz de amoralism pubertar și pentru o viață juvenilă dublă, o poate găsi în prima autobiografie a lui Klaus Mann, *Kind dieser Zeit* (1932), din care va afla „ce făceau" pe atunci copiii Mann. În autoprezentarea sa, autorul, în vîrstă de 26 de ani, oferă – după cum arată și titlul – și date pentru o psihologie socială a timpului, și un fel de filosofie a istoriei cu privire la propriile păcate din tinerețe; el face referire la versurile lui Hofmannsthal: „Luați seama, luați seama, stranii vremuri trăim/ Și stranii sînt și copiii lor – adică noi"[1]. Și în sfera erotică se cunosc fenomene ce ajung la escrocherie – seducătorul în postură de Don Juan, care promite căsătoria dar nu-și ține promisiunea; viața dublă a unor cupluri oneste.

Escrocii inventează variante criminale a ceea ce oficial se numește carieră. Căci fac carieră, dar în alt fel decît oamenii integrați. Ei sînt

---

spirituală" era lipsită de sens; *cf.* replica lui Brecht atunci cînd s-a dovedit că în *Opera de trei parale* împrumutase o serie de elemente de la Villon.

1. Pentru detalii privind autobiografia lui Mann, *cf.* cartea mea *Literatur und Lebenserfahrung. Autobiographien der 20er Jahre*, München, 1978, pp. 145 *sqq.* și 166 *sqq.* (*Auf dem Zauberberg der Pubertät*), pp. 275 *sq.*

mînați de motive interioare „particulare", asemănătoare celor ale jucătorului, alpinistului, vînătorului, și devin, în mare parte, victime ale propriilor talente, dintre care atrag atenția dibăcia, talentul pentru limbi străine, șarmul, seducția, simțul pentru sesizarea situațiilor, prezența de spirit și fantezia. Printre ei găsim și oratori, și pantomimi. Ei sînt adeseori victimele unei dinamici proprii, puternice, ale „instrumentelor de vorbire", precum și ale unui imbold de a duce totul la îndeplinire – imbold generat de aptitudinea de a-și resimți propriile fantezii cu o plauzibilitate extremă și de a privi toate lucrurile din perspectiva fezabilității lor. Comportamentul lor șterge – cu mult succes – limitele ontologice cotidiene dintre posibil și real. Ei sînt inventatori în domeniul existențial.

Wulffen ajunge acum la punctul delicat al temei – și anume stabilește legături cu fenomenele sociale și politice. Procedeul său dă impresia că el sesizează aspectele decisive, dar nu vrea să le dea expresie. Astfel, amintește în treacăt componenta de impostură a oricăror *reclame* moderne și cea „neserioasă" a lumii moderne a afacerilor în genere, unde găsim faliți care cu trei zile înainte de a declara faliment își îmbracă soția și fiica „încă o dată în catifea și mătase", continuînd să trăiască pe picior mare pînă în clipa în care descinde poliția. Wulffen admite că escrocheria ar putea conține chiar și o anumită doză de protest social-politic, deoarece nu rareori tocmai copiii proveniți din familii sărace sînt cei care își îndeplinesc în felul acesta visul de a urca treptele spre înalta societate. Dar autorul evită să-și arunce privirile asupra situației sociale actuale și a evenimentelor politice recente. Nu numai că păstrează tăcerea asupra inflației cu toate consecințele sale mentale; nu numai că trece cu vederea atmosfera întru totul frauduloasă, improvizată și „plină de fantezie" febrilă a anului 1923. Dar omite și o aplicare a criminalisticii sale culturale la cazuri concret-politice. Ce-i drept, atrage și el atenția asupra lui Napoleon, care riscase totul și-și „bătuse joc de norocul său" – însă acesta era un exemplu neproblematic pentru orice german în acea perioadă și, oricum, plutea în atmosferă. În schimb, analiza îl ocolește discret pe împăratul Wilhelm al II-lea. Un fost procuror nu se cuvenea să facă asemenea asociații, cel puțin nu în public. Se înțelege de la sine că problema trebuie să fi existat totuși, dacă analizăm la modul serios conexiunile dintre escrocherie și societate, spectacol și politică. Exteriorizarea viselor și fanteziilor prin gesturi mărețe devenise, începînd cu Wilhelm al II-lea, un aspect evident al politicii germane[1]. În noiembrie 1923, o asociație popular-națională de escroci și-a prezentat în puciul Hitler-Ludendorff de la München primul spectacol ratat.

1. În 1911, comedia „săriturii panterei" spre Agadir dezlănțuise a doua criză marocană, un preludiu al războiului mondial devenit „inevitabil" O coincidență plină de semnificație: criza de la Agadir, conștiința tot

Thomas Mann – al cărui *Felix Krull*, povestire elevată despre un escroc, apăruse în prima versiune, în mod semnificativ, în anul 1922 – intuise şi dimensiunea politico-simbolică a fenomenului escrocului. Începînd cu nuvela italiană *Mario şi vrăjitorul* din 1930, thomas-manniadele tradiţionale despre artist şi burghez, despre saltimbanc şi şarlatan şi despre ambiguitatea vieţii reprezentative a artistului printre notabilităţile şi panglicarii din „vehiculul verde" dobîndesc o nouă dimensiune. Optica sa cuprinde acum şi domeniul politic, prezentîndu-l pe demagogul, hipnotizatorul şi magicianul modern drept un frate geamăn al actorului şi al artistului. Povestirea lui Thomas Mann reprezintă forma cea mai avansată a diagnosticului literar al timpului[1]; ea palpează domeniile actoriceşti-şarlataneşti de tranziţie dintre politic şi estetic, dintre ideologie şi pehlivănie, seducţie şi criminalitate. Mann scrie mai tîrziu chiar şi o schiţă cu titlul provocator *Bruder Hitler*.

Acolo unde graniţa cotidian-ontologică dintre componenta ludică şi cea serioasă se estompează şi marja de siguranţă care separă fantezia de realitate dispare, slăbeşte legătura dintre ceea ce este serios şi ceea ce este blufat. Caracterelor ambiţioase şi dornice de publicitate le revine misiunea de a demonstra în faţa opiniei publice această „slăbire" (*cf.* scrierea lui Serner, în cap. 2). Aşa ceva poartă denumirea de „simţ pentru reprezentare". Tot ce este reprezentativ are dintotdeauna un aspect de iluzionism, de poză şi amăgire în slujba interesului public. Reprezentanţii sînt interpreţii rolurilor de caracter ale ordinii, iar cele mai reuşite exemplare ale acestora – atitudinea lui Thomas Mann ne permite să-l socotim şi pe el printre ele – recunosc pe faţă că sînt jucători.

Acolo unde apar constatări de felul acesta, nici cinismul nu poate fi departe. Spre sfîrşitul scurtei sale vieţi, lui Manolescu, escrocul secolului, i-a venit ideea – pe cît de cochetă, pe atît de serioasă – să-şi lase creierul (considerat de el a fi unicat) moştenire cercetării ştiinţifice, pentru a-şi putea desăvîrşi viaţa în domeniul reprezentativ; creierul său urma să aparţină antropologiei, ca exemplu anatomo-psihologic. În acest sens, el îşi oferi rămăşiţele pămînteşti renumitului psiholog criminalist Lombroso, ca material de studiu anatomic. Dar savantul, a cărui faimă se baza tocmai pe analiza „serioasă" a ambiguităţii geniului şi a nebuniei, a talentului şi a crimei, nu avea ambiţia să-şi vadă renumele pus în legătură cu faima acestui escroc. Aşa încît îi răspunse lui Manolescu (care zăcea deja pe patul de moarte), pe o carte poştală deschisă: „Păstraţi-vă ţeasta!".

---

mai clară a ameninţării războiului, îl îndreptă pe Oswald Spengler în mod definitiv spre domeniul politicii în studiile sale de istorie a culturii.

1. *Cf.* Bruno Frank, *Politische Novelle* (1928), în care se prezintă, tot pe baza unui material intuitiv italienesc, comedia cezariană a Ducelui fascist.

Notă:

Faptul că în ziua de astăzi nu se mai vorbeşte atît de mult despre escroci dovedeşte că elementul serios cîştigă teren şi în acest domeniu. Escrocii neşcoliţi de odinioară au devenit escrocii profesionişti de astăzi. Ceea ce devine astăzi punct de atracţie nu mai sînt efectele spectaculoase, ci faţadele solide, seriozitatea. Ceea ce mai demult se numea escrocherie, astăzi se numeşte operă de expert. Este oare o problemă care ţine de economia culturii sau de progresul tehnic? Fără instruire academică nu poţi deveni astăzi nici măcar şarlatan.

Excursul 6: Coué̯ism politic. Modernizarea minciunii

„Cînd popoarele luptă pentru existenţa lor pe această planetă, deci cînd sînt confruntate cu problema vitală de a fi sau a nu fi, toate considerentele legate de umanitate sau estetică sînt aneantizate; căci aceste considerente nu plutesc în eter, ci provin din fantezia omului, fiind legate de el...

...dacă însă aceste puncte de vedere privitoare la umanitate şi frumuseţe nu mai au valoare pentru luptă, ele nu pot fi utilizate nici ca unitate de măsură pentru propagandă... Cele mai crunte arme erau umane dacă asigurau o victorie mai rapidă, iar frumoase erau doar metodele care ajutau naţiunea să-şi asigure demnitatea libertăţii...

Masa nu este în situaţia de a-şi da seama unde se sfîrşeşte nedreptatea străină şi unde începe cea proprie. În asemenea cazuri, ea devine nesigură şi suspicioasă...

Masa nici nu-şi dă seama că la nivelul formelor de decizie lucrurile nu sînt gîndite în felul acesta. În marea lui majoritate, poporul... are o atitudine feminină...

...nu există în această privinţă atîtea diferenţieri, ci doar un element pozitiv sau unul negativ, iubire sau ură, dreptate sau nedreptate, adevăr sau minciună, niciodată însă jumătate aşa şi jumătate aşa, sau parţial ş.a.m.d."

Adolf Hitler, *Mein Kampf*,
fragmente din cap. 6

Cele spuse de Hitler aici pot fi considerate drept program al unei primitivizări rafinate a conştiinţei. Cu premeditare, se arată cum poate fi aneantizată experienţa din om. Căci experienţa favorizează

diferențierile, tendințele meditative, îndoielile și sesizarea ambiguităților – iar în interesul luptei, acest proces trebuie anihilat. În anul de grație 1925, Hitler a publicat în *Mein Kampf* o gramatică a tîmpirii; putem interpreta acest act ca o faptă măreață, o acțiune neintenționată de dezvăluire.

Totuși nu a fost înțeleasă. „Faptul că nu este înțeleasă de superdeștepții noștri nu este decît o dovadă a gîndirii lor leneșe sau a înfumurării lor" (p. 198). Hitler își dădea seama că la un cinic, conștiința posedă o dimensiune în plus față de ceilalți intelectuali obișnuiți, oameni instruiți sau „înfumurați" Eul militant al cinicului privește de sus la eul care gîndește și are experiențe proprii, clasificînd experiențele în utile și inutile. El pornește de la convingerea că lucrurile trebuie simplificate. Iată de ce rețeta lui Hitler prescrie: mai întîi simplificăm, apoi repetăm la infinit. Așa apare efectul. Dar nu poți simplifica decît ceea ce anterior a fost considerat ca dublu, multiplu, cu mai multe sensuri. Pentru ca să se poată profila în fața maselor, politicianul trebuie să învețe să ascundă acel „mai mult" pe care îl cunoaște și să se identifice în exterior cu propriile sale simplificări. Noțiunea de cabotinaj nu circumscrie în mod exhaustiv acest procedeu. Thomas Mann a intuit foarte clar acest aspect atunci cînd nu numai că a descris caracterul de varieteu al seducției politice, dar a accentuat în plus și componenta sugestivă și hipnotică a acestor fenomene. Sugestia începe însă în politicianul însuși, iar conștiința sa proprie este primul destinatar al persuasiunii sugestive. La început oratorul trebuie să se „concentreze" – cum se spune –, adică să se autosugestioneze și să se identifice cu prezumtiva simplitate și univocitate a tezelor sale. În vorbirea de toate zilele, despre asemenea fenomene se spune: omul începe să creadă în propriile minciuni. Hitler dispunea în asemenea măsură de această aptitudine de a se autosugestiona, încît, sigur pe sine, putea să-și permită să trădeze secretele rețetelor sale.

Pe bună dreptate, pleca de la punctul de vedere că rafinatul îi este superior celui doar „inteligent". Omul inteligent se pricepe să adune experiențe și să le analizeze în mod diferențiat. Omul rafinat știe în schimb cum să arunce peste bord toate diferențierile.

Republica de la Weimar poate fi considerată o epocă a declinului general al reflecției, în măsura în care pe atunci asemenea tactici și teorii ale rafinamentului și ale „simplității cu două fețe" puteau fi găsite la toate nivelurile; la dada și la pozitivismul logic am făcut deja referire mai sus. Ar urma să mai vorbim despre psihologia abisală a lui Freud, Jung, Adler etc. Critica ideologiei, sociologia științei și psihotehnica aduc noi dimensiuni. Toate aceste fenomene sînt ambigue. Ele pot simplifica ceea ce este complex sau, dimpotrivă, îi pot reda fenomenului aparent simplu complexitatea sa reală. Conștiința contemporanilor devine un cîmp de bătaie pe care se duce

lupta dintre mijloacele simplificării și cele ale complicării. Ambele pot face apel la „realism" – desigur, la diferite realisme. În genere, se poate accepta că simplificările sînt de natură polemică, corespunzînd unui realism militant. Complicările sînt mai degrabă de natură integratoare și conciliatoare, dînd dovadă de un realism terapeutic sau de un proces de „învățare"; firește însă că pot duce și la confuzie și la o supraîncărcare în complexitate.

Remarcabilă printre metodele sugestive terapeutice ale perioadei Republicii de la Weimar este tehnica lui Coué, care atunci a provocat vii discuții – dar rămîne un instrument foarte simplu și eficient de autoinfluențare pozitivă. Ea reprezintă o transformare și atenuare a hipnozei, care devine un procedeu de autosugestionare; în acei ani, tocmai de aceea i s-a acordat o atenție publică deosebită. O bibliografie enumeră doar în perioada Republicii de la Weimar cam șapte sute de publicații științifice sau de popularizare pe marginea temelor: couéism, hipnoză, autohipnoză și sugestie. Acest interes uriaș este o dovadă a apariției unui, aș spune, contracurent realist față de receptarea în parte prea contemplativă, în parte prea agitată a psihanalizei, cu ajutorul căreia te puteai retrage într-o „interpretare" destul de comodă a „simbolurilor", fără a mai lua în seamă adevărata dinamică a conștientului și inconștientului.

Într-un pasaj, Hitler vrea să se erijeze chiar și în antropolog:

> „Primul pas care l-a îndepărtat pe om în mod vizibil de animal a fost cel care a dus la invenții. *Invenția* însăși *se bazează pe găsirea de șiretlicuri și trucuri* a căror utilizare ușurează lupta împotriva altor făpturi, pentru supraviețuire..." (p. 494).

Hitler nu vrea să preconizeze aici o antropologie criminalistă, ca Wulffen; acesta privește, primar, spre fenomenul amăgirii, în timp ce *el* are în vedere o antropologie militantă, din care cauză accentuează caracterul combativ al *invenției*; acest cuvînt trebuie înțeles într-un sens dublu, de invenție tehnică *și* simulare subiectivă. Elementul practic și cel fantastic formează aici de la bun început o unitate. Firește că Hitler ar dori ca „inventatorul" să fie lăudat ca individ deosebit, mai viabil, aristocratic. *Führer*-ul se gîndește la o teorie a elitelor. Dar ceea ce putem citi negru pe alb este: a reprezenta o elită înseamnă să faci parte dintre aceia care descoperă „șiretlicuri și trucuri" în lupta pentru existență. Aristocratul ca „inventator" al șiretlicurilor. Cercul care duce la escrocherie vrea să se închidă. Dar Hitler stabilește legături și mai clare între politică și autosugestie:

> „Chiar și numai instruirea superioară a soldatului german în timp de pace a inoculat întregului organism uriaș acea convingere sugestivă despre superioritate, iar aceasta a atins proporții pe care nici adversarii noștri nu le-ar fi crezut posibile...

Tocmai poporul nostru german... are nevoie de acea forţă sugestivă care rezidă în încrederea în sine. Această încredere în sine trebuie însă transmisă prin educaţie tînărului compatriot încă din copilărie. Întreaga sa educaţie şi instruire trebuie orientată în această direcţie: să-i formeze convingerea că este superior tuturor celorlalţi..." (p. 456).

Într-o formulare foarte transparentă, Hitler pretinde ceea ce îi caracterizează, fără deosebire, pe tinerii conservatori şi pe neoconservatori: *încredere în sine fără experienţă proprie*; *sugestie în loc de percepţie*. Aceasta duce la formarea identităţilor într-o retortă primitiv-rafinată.

Înainte cu cinci ani, scriitorul Ferdinand Avenarius prezentase un material documentar despre „propaganda de groază" răspîndită de englezi în timpul războiului mondial, trasîndu-şi ca sarcină să demaşte falsificările tendenţioase din anumite texte şi fotografii răspîndite de foştii inamici. După cum spunea, voia să aducă o contribuţie la instaurarea păcii divulgînd minciunile de război. Aşa ceva ar fi însă posibil doar dacă am depăşi „războiul sugerat şi toxinele sale" şi am înţelege dedesubturile „obsesiei lumii". Avenarius încearcă să facă o radioscopie

tehnică a sugestiilor. El aduce numeroase exemple de „flori toxice" ale sugestiei – începînd cu mici șarlatanii și răstălmăciri și pînă la informațiile criminale agravante. Astfel, constată, aș spune, în mod realist:

„Este bine să rememorăm ce înseamnă *sugestia*. Îndeletnicirea cu probleme psihologice poate deveni generală, poate deveni «modă» dacă apare și o atracție specială, o «senzație». Așa s-a întîmplat cu analiza viselor făcută de Freud și școala sa, așa s-a întîmplat mai demult cu descoperirile legate de sugestia hipnotică și posthipnotică. Incomparabil mai importantă pentru viața popoarelor este ceea ce domină peste tot, ziua în amiaza mare: *sugestia în stare de veghe*. O inspirăm, o expirăm ca aerul – și întocmai ca aerul, nu o vedem nici pe ea. Faptul că a noastră conștiință nu acordă atenție sugestiei îi dă acesteia posibilitatea să fie eficientă. Sugestia în stare de veghe are o mare valoare biologică (?) pentru individ, căci îl scutește în mare măsură de ceea ce este mai obositor în lumea aceasta, și anume de corvoada de a gîndi cu capul propriu. Fiește, în felul acesta îl transformă și în animal de turmă. Dar individul nu-și dă seama de asta, căci unul dintre principalele efecte ale sugestiei constă tocmai în faptul că induce în cel sugestionat credința că ceea ce gîndește provine din capul său propriu, iar ceea ce simte, din inima sa proprie..." (p. 24).

Spre deosebire de psihanaliza lui Freud, Avenarius nu pune accentul pe problemele conștientului și inconștientului, ci pe atenție și neatenție. Datorită sugestiei, pentru noi devin plauzibile acele imagini ale realității care vin în întîmpinarea reprezentărilor noastre tainice (nu inconștiente; *cf.* al treilea cinism cardinal). Fenomenele de sugestionare vin în contact cu domeniul conștiinței automate, nu cu inconștientul ca atare. Neatențiile percepției lumii se asociază cu neatențiile autopercepției. În felul acesta, prejudecăți și înclinații latente sînt scoase pseudospontan la lumină cu ajutorul seducției sugestive.

Excursul 7: Analiza spectrală a prostiei

„Cu cît sîntem mai puțin neștiutori, cu atît sîntem mai proști în acțiunile noastre."

Charles Richet, 1921

O dată cu apariția ambivalențelor șarlatanești din modernitate se schimbă și modul de funcționare socială a inteligenței. Relația dintre inteligență și prostie se deplasează aproape pe nesimțite, dar totuși în mod dramatic. Prostia își pierde simplitatea aparentă, oamenii nu mai văd în ea o stare primară a unor capete neluminate, ci un fenomen echivoc în sine, ba chiar incitant de complicat. De îndată ce a început studiul psihologiei sociale a amăgirii, „prostia" este integrată

în complicaţiile acestor consideraţii, ca un fenomen complementar al amăgirii. „Nu mai există nimic simplu", nici măcar prostia. Iată triumful poate cel mai trist al Luminismul.

În lumina reflecţiei fenomenul prostiei este desprins din gîndirea cotidiană şi analizat teoretic. El se arată a fi un caz special de subordonare şi recalcitranţă. Amăgirea în sine nu ar însemna nimic dacă nu ar exista şi o disponibilitate extrem de vădită din partea aşa-numitei victime de a se lăsa amăgită. Lucrarea lui Sebastian Brant *Narrenspiegel* (1494/1533), scrisă la începutul epocii moderne, spune pe nume acestei structuri: *Mundus vult decipi, ergo decipiatur*. Lumea vrea să fie înşelată, deci să fie înşelată! Astfel, teoria smintitului şi a amăgitului recunoaşte de la bun început existenţa unui element de sine stătător şi activ (*vult*). *Stultitia* nu este inocentă, ea conţine un aspect de falsă naivitate care îl caracterizează pe cel ce vrea să se lase dus de nas. Acest fapt îşi găseşte expresia în rîsul agresiv; a rîde de cineva este un ferment al tradiţiei satirice europene.

În secolul XX, contrastul scandalos dintre formele raţionale ale Luminismului şi lipsa de raţiune a condiţiilor umane face necesare unele fundamentări teoretice care să depăşească nivelul filosofiei satirice. Fără îndoială că psihanalizei îi revin mari merite în această privinţă, deoarece a analizat fenomenul prostiei din punct de vedere psihogenetic şi psihodinamic. Şi ea duce mai departe motivul dorinţei-de-a-fi-înşelat; şi descoperă în prostie un sens subiectiv.

Un document ilustrativ despre începuturile teoretizării prostiei îl reprezintă o mică scriere umoristică a lui Charles Richet (1850-1935), fiziolog şi psiholog cunoscut în lumea întreagă, care a fost şi fabulist, fiind socotit – ca deţinător al Premiului Nobel – unul dintre cei mai renumiţi savanţi francezi. Scris în 1921, tratatul său a fost tradus în scurt timp în germană: *Der Mensch ist dumm. Satirische Bilder aus der Geschichte der menschlichen Dummheiten* (Neues Vaterland, f.l., 1922). Richet este un reprezentant clasic al tipului de savant burghez din a III-a Republică – un raţionalist radical, luminist şi un pedagog caracterizat prin stringenţă caustică şi umanitarism blînd. Se poate presupune că în această lucrare de bătrîneţe a vrut să-şi exprime consternarea cauzată de efectele devastatoare ale primului război mondial asupra umanităţii. Ea este scrisă în stilul caracteristic al notabilităţilor burgheze care riscă, la o manieră foarte franţuzească, să se mişte pe muchie de cuţit între claritate şi platitudine. În aceste condiţii înfloresc cinisme naive de toate soiurile, pentru a căror înţelegere nu strică să aruncăm o privire asupra profesiei de medic a autorului. Se mai adaugă faptul că, la sfîrşitul activităţii sale de o viaţă, Richet nu simte nevoia să fie mai spiritual decît o cer împrejurările date. Părerile lui Richet despre primul război mondial denotă atît cinism, cît şi neputinţă:

„Prin urmare, nu condamn războiul din cauza morților și a ruinelor. Căci nou-născuții iau locul morților și reconstruiesc ruinele! Și copacii cresc în continuare, iar recoltele se înnoiesc. Dar există o realitate neliniștitoare pe care nimic nu o poate anihila, nici măcar eternitatea timpului: tristețea (p. 48).

Cincisprezece milioane de morți nu înseamnă o nenorocire prea mare – mai ales pentru morți – căci morții nu mai suferă...

Cincisprezece milioane de morți sînt compensați prin cincisprezece milioane de nașteri. Dar o sută de milioane de nefericiți, o sută de milioane de martiri, care nu vor mai avea niciodată parte (!) de bucurie, asta este altceva!" (p. 51) (Richet se referă la rudele rămase în viață).

Cinismul apare aici ca o formă a întristării; el reflectă spaima cauzată unui raționalist blajin de o societate omenească incapabilă să priceapă că războiul este o prostie cardinală. Richet dă de înțeles că se simte umilit fiindcă face parte din această speță ordinară care este omul. Nu mai poate fi vorba de *homo sapiens* din sistemul lui Linné. Richet înlocuiește expresia printr-o nouă clasificare antropologică: *homo stultus*. Animalele ar fi mult mai înțelepte. O maimuță poate învăța să joace crichet ca un englez, însă omul nu înțelege că „pacea trebuie preferată războiului" (p. 62).

Plin de amărăciune, bătrînul desfășoară în fața noastră pomelnicul prostiilor omenești: mutilarea, circumcizia, castrarea, celibatul, cultul monarhiei, servilismul, subordonarea, societatea împărțită în clase, drogurile, alcoolismul, tutunul, moda, bijuteriile, războiul și înarmarea, superstițiile, luptele cu tauri, exterminarea unor specii de animale, defrișarea pădurilor, protecționismul vamal, bolile provocate de neglijență etc. Cu această ocazie recurge la o serie de platitudini în cunoscutul stil luminist al secolului al XIX-lea, criticat (nu fără îndreptățire) de tabăra adversă ca fiind „sofisticat" și plat; ca să nu mai vorbim despre absurdițățile rasiale referitoare la prostia negrilor și nulitatea pe plan cultural a raselor galbenă și roșie.

Este fascinant să urmărim cum limbajul kynismului antic reapare la bătrînul savant de îndată ce atacă acea temă care reprezenta piatra de încercare în filosofiile antice: atitudinea înțeleptului față de moarte. Asemănător kynicilor și materialiștilor din Antichitate, Richet propovăduiește o indiferență suverană față de propria moarte, chiar dacă admite întristarea cauzată de moartea semenilor iubiți. Pentru el, orice cult al morților reprezintă o prostie și o înstrăinare superstițioasă. Trupul mort, acest „sac pămîntesc cu viermi" (p. 125), nu merită nici un cult. Richet preconizează o moarte dîrză – de parcă s-ar inspira nemijlocit din surse kynice și stoice; el proslăvește moartea lui Socrate ca model al unui sfîrșit plin de demnitate umană: ar fi o eutanasie senină, spre deosebire de chinuitoarea distanasie la care îi condamnă medicii din epoca sa pe muribunzi (p. 127).

„În ceea ce priveşte cadavrul meu, declar aici solemn că doresc să fie aruncat la gunoi, sau incinerat, sau înmormîntat, sau dus la disecţie – îmi este complet indiferent; şi îi rog din suflet pe ai mei să nu-şi facă probleme din cauza aceasta" (p. 125).

Gîndirea antichizantă nu poate ascunde faptul că şi scrierea lui Richet se încadrează în amurgul modern al „prostiei". Căci subliniază cu multă precizie dependenţa fenomenului prostiei de procesul inteligenţei; prostia este un cu-toate-acestea, un refuz, un a-nu-mai--vrea-altfel care evoluează paralel cu Luminismul.

„Acolo unde nu există deloc raţiune, nu poţi fi nici iraţional! Dar cu cît dispui de mai multă inteligenţă, cu atît eşti mai înclinat să te îneci într-o mare de stupidităţi!" (p. 13).

În aforismele romancierului şi psihanalistului Ernst Weiss – astăzi aproape complet uitat – *Von der Wollust der Dummheit* (1938) putem surprinde un ecou al tezelor lui Richet. În timp ce Richet citează în manieră clasică pe *mundus vult decipi*, Weiss vorbeşte, sub influenţa lui Nietzsche, despre „o atracţie spre noapte" – ca despre o tendinţă regresivă generală („de a stinge lumina, de a te culca la orizontală, de a căuta prostia").

De aceasta trebuie să ţină cont un psiholog al maselor dacă vrea să vorbească despre fascism:

„În ochii proştilor, Dumnezeu este un prost. Poporul vrea un Dumnezeu prost. Un Dumnezeu care s-ar pricepe la chimie şi fizica relativităţii nu ar fi pe placul lui. Luther a spus: *Deus stultissimus*. Expresia ar putea proveni de la Hitler dacă acesta ar cunoaşte limba latină".

Excursul 8: Actori şi caractere

„Dar asta-i o mascaradă, nu realitatea! Nici nu mai daţi jos costumele!"

J. Roth, *Die Flucht ohne Ende*, 1927

Mişcarea proletar-revoluţionară care se reorganiza după război era îngrijorată de metamorfozele ironice ale burgheziei. În cultura burgheză se desăvîrşea – generalizîndu-se în atmosferă – apariţia tipului actoricesc prezis de Nietzsche. Şi întocmai cum în timpul luptei împotriva feudalismului burghezia în ascensiune opunea morala sa integră cinismelor aristocratice, purtătorii de cuvînt ai mişcării revoluţionare restabilesc antiteza: caracter – actor.

În eseul său *Die kulturelle Stellung des Schauspielers* (1919), Ludwig Rubiner, unul dintre mesagerii activismului expresionist, constată parvenitismul burghez al actorilor ca grup profesional.

Dispreţul manifestat de burghezie faţă de această categorie a încetat. Dar nu dispreţul ca atare: „clasele militante" sînt cele care îl întîmpină astăzi pe actor cu un „dispreţ instinctiv". Găsim aici ceva mai rău decît dispreţul, şi anume *neîncrederea* în actor –

„neîncrederea în seriozitatea sa, în caracterul său, în acceptarea actorului ca seamăn şi tovarăş de luptă. Căci astăzi nu te mai poţi eschiva: eşti fie adeptul reacţiunii, fie al revoluţiei. Trebuie să te hotărăşti. Actorul încă nu s-a hotărît" (*Der Dichter greift in die Politik*, Leipzig, 1976, pp. 318-319).

După părerea lui Rubiner, actorii nu sînt altceva decît „animale de menajerie mai bine sau mai prost hrănite" ale burgheziei, agenţi chemaţi să abată intenţionat atenţia de la adevăratele lupte. Sînt nişte „claponi", sclavi meniţi să asigure divertismentul, smintiţi care se prostituează, condamnaţi la o „existenţă de suboameni" ca urmare a poziţiei lor pline de ambiguitate în cultura burgheză. Asupra lor planează suspiciunea de asocialitate – o suspiciune insuportabilă în ochii unuia care vorbeşte limba „omului viitorului". Rubiner îl condamnă pe actorul burghez referindu-se la o nouă socialitate care se conturează la orizont: „noua comunitate", noua omenire. Pentru ea ar trebui să opteze *acel* actor care încetează să mai fie un simplu „vînător de roluri", devenind în schimb din nou un adevărat caracter şi seamăn. Lozinca lui Rubiner: „Caracterul este iarăşi important" (p. 323). În noua comunitate, actorul – în ipostaza în care l-am cunoscut pînă acum – ar urma să dispară, iar locul lui să fie luat de „diletantul" superior din punct de vedere spiritual, de „vorbitor", a cărui apariţie ar însemna sfîrşitul „epocii de prostituare a actorului". Textul lui Rubiner trebuie privit ca un document al noului moralism socialist, care îşi are perioada de culminare în lunile înfierbîntate de după prăbuşirea epocii wilhelmine – şi înainte de Revoluţia rusă.

Este inutil să comentăm textul lui Rubiner; această sarcină a fost preluată de înseşi evenimentele care au arătat că trendul socio-psihologic nu i-a mai transformat pe actori în caractere, ci, dimpotrivă, tot mai multe caractere au devenit cabotine. Din milioane de mici istorioare care au format istoria cea mare, aş vrea să citez una singură relatată de Gustav Regler. Acesta ne prezintă un instantaneu plin de atmosferă din mediul unor comunişti berlinezi proeminenţi, care încă mai credeau pe atunci că, printr-o simplă retorică, ar putea opune rezistenţă marşului triumfal al fasciştilor; sîntem în 28 ianuarie 1933, cu două zile înainte de data fatală.

„28 ianuarie 1933 a fost o ultimă zi grotescă la Berlin. Kantorowicz tocmai îşi prepara terciul din fulgi de ovăz cînd l-am vizitat să văd dacă a venit poşta... Am găsit o invitaţie la Săptămîna Verde, expoziţia agricultorilor. «Întreabă-l pe Dewald – mi-a spus Kantorowicz. A fost ieri pe acolo.»

Dewald, un actor fără angajament, ieşi din bucătărie, îşi umflă obrajii, îşi împinse burta înainte şi-şi prinse un monoclu în ochi. «Minunat spectacol!» se maimuţări... «Bestia devine obraznică: produce prea multe legume, mănîncă mai puţină pîine. În curînd se vor schimba toate... Au trecut paisprezece ani de marxism, nu-i aşa?» Dewald nu mai vorbea ca un iuncher din Prusia Orientală – îi imita vocea lui Hitler. Kantorowicz îşi amestecă terciul despre care spera în fiecare dimineaţă că o să-l vindece de efectele toxice ale ţigaretelor fumate în timpul nopţii. Dewald îşi trase o şuviţă de păr pe frunte: «Am aşteptat destul! – zbieră el. Voi fi cancelarul cu mustăcioară. Şuviţa mea de păr îi va fermeca pe toţi germanii. Cearcănele mele vor deveni noul ideal de frumuseţe... PSD-ul va intra în gaură de şarpe. Partidul Comunist va distribui din casă în casă un protest tipărit...».

«Hei!» spuse Kantorowicz uitîndu-se puţi îngrijorat la blasfematorul ale cărui batjocuri primiseră o aură vizionară. «Nu admit nici o contrazicere!» urlă Dewald în tonul monoton dar isteric al *führer*-ului. «Nu există nici un proletariat – o să comunic Moscovei – există doar poporul german care mă va urma chiar şi în cea mai neagră mizerie, căci este fidel şi îşi acceptă conducătorul şi îi place să primească un picior în fund. Acest Schleicher deţine deja de o lună şi 24 de zile cîrma puterii care îmi revine mie... dar îi voi gîtui vorbirea evreiască şi, înainte de a fi trecut o săptămînă, va fi un general mai puţin, în schimb un *Führer* în strada Wilhelm, aşa să mă ajute mustăcioara şi şuviţa mea de păr...»

Sună telefonul. Kantorowicz ridică receptorul, ascultă mai întîi cu o expresie puţin adormită pe faţa sa de corb, plesni din deget, apoi se încruntă, se înclină de mai multe ori şi puse receptorul în furcă. Părea îmbătrînit cînd se uită la Dewald şi spuse: «Schleicher şi-a dat demisia. Hitler va fi cancelar...».

Dewald îşi netezi repede şuviţa de păr de pe frunte. Arăta de parcă s-ar teme că vrem să-l omorîm" (*Das Ohr des Malchus*, Frankfurt am Main, 1958/1975, pp. 189-190).

13. Hopa, chiar trăim? Cinisme neo-obiectiviste și povești despre viața grea

„Au trecut zece ani de atunci... Acolo unde zăream drumuri drepte de tot, realitatea implacabilă a intervenit strîmbîndu-le... Totul depinde de tactică, dragul meu."

Ministrul PSD Kilman, in Ernst Toller, *Hoppla, wir leben*, 1927

„În mine se înfiripă un mic sentiment împotriva dihotomiei (puternic – slab; mare – mic; fericit – nefericit; ideal – neideal). Ea există doar fiindcă oamenii nu pot gîndi mai mult de două lucruri deodată. Mai mult nu încape într-un creier de vrabie. Dar cel mai sănătos este totuși să te fofilezi pur și simplu..."

B. Brecht, *Tagebücher 1920-1922*

Dacă perioada revoluționară s-a caracterizat prin contraste puternice și alternative absolute, fiind dominată de antiteza negru – alb, după zece ani s-a instaurat un joc complicat (pînă la saturație) de nuanțe gri-în-gri. În 1928, oamenii revoluției din noiembrie 1918 fuseseră de mult tîrîți în vîrtejul „faptelor dure" și al „relelor mai mici". Un relativism moral și tactic care pătrunsese peste tot coroda imaginile mai vechi despre „identitate". Expresionismul literar fusese o ultimă încercare de rezistență a dorinței de simplificare – un protest al mijloacelor moderne de exprimare împotriva complexității, relativității, perspectivismului. În schimb, tendința cubistă din artele plastice, care ținea cont de faptul constatat din experiență că obiectele sînt diferite dacă sînt privite din unghiuri diferite, părea să fie adecvată modernității.

În era tacticii, a reclamei, a propagandei, „mentalitatea" cubistă devine o stare de fapt generală pentru intelectualitate. În comparație cu ea, modelele mai vechi pentru identitate și caracter par arhaice sau folclorice, dacă nu chiar obtuze. În aceste condiții se ridică o problemă existențială: cum poate fi salvat de la golire și distrugere ceea ce tradiția definea pînă acum drept uman. Hotărîrea de a lua asupra sa chinul elucidării unor asemenea probleme și percepțiile psihopolitice care te obligă să faci acest lucru reprezintă – potrivit lui Thomas Mann – „suferința și măreția" artei burgheziei în declin. Voi încerca să circumscriu cîteva dintre aceste percepții, căci cu ajutorul lor voi explica sensul și aspectul dureros al acestor căutări menite să găsească componenta umană în inumanitate. Voi opera cu cîteva

abstracţiuni foarte generoase, care urmează să lămurească disocierea modernă dintre „sisteme" şi „sensibilităţi".

„Caracterul social" al Republicii de la Weimar s-a deformat sub presiunea unui front de complexitate întreit. *Primul* front i-a atins pe contemporani sub forma unei confuzii de-a dreptul deprimante a structurilor politice şi a raporturilor de forţă. Ceea ce pînă acum a fost analizat ca „gîndire antidemocratică în Republica de la Weimar" (Sontheimer ş.a.) nu reprezintă decît vîrful aisbergului format din scepticism social şi rezerve personale faţă de politică. Găsim aici o doză de raţiune care nu trebuie ignorată nici astăzi. Transmiterea unei dorinţe politice oarecare – „semnal dat de alegători" – către politica guvernamentală nu a funcţionat niciodată în aşa fel încît între alegători şi aleşi să ia naştere relaţii de loialitate pe care să te poţi baza. „Politizarea" maselor a fost de la bun început însoţită de o antipolitică subliminală, sub semnul decepţiei, al confuziei, al resentimentelor şi al furiei anxioase, precum şi al unei disocieri profunde între spiritul liberal şi aparatul de stat reacţionar. Prinsă între necontenite şantaje extrapolitice şi radicalisme extraparlamentare, republica s-a aflat într-o stare de permanentă slăbiciune şi lipsă de respectabilitate. Mari grupuri sociale nu au vrut să admită nici o „realizare politică" a guvernanţilor (deşi au existat Rathenau şi Stresemann, Rapallo şi Locarno). Această stare de labilitate neatractivă a determinat o polarizare psihopolitică între un tip – să spunem – neo-obiectivist şi unul moralist vechi. În timp ce primul încerca să se împace cu situaţia existentă – fofilîndu-se, în parte, cu cinism, şi îndeplinindu-şi, în parte, în mod realist datoria – pentru a o exploata la maximum, a doua aripă, mult mai puternică, încerca să provoace un protest al convingerilor împotriva faptelor, un puci al caracterelor împotriva complicaţiilor. Am vorbit deja despre fascism ca mişcare politică sugestivă de simplificare. În această calitate participă însă la o problematică globală a epocii moderne, căci durerea provocată de modernizare străbate sentimentele de viaţă ale tuturor grupurilor sociale subordonate unui *aggiornamento* tehnic şi politic. Aici se poate observa şi o moştenire germană specială – acea obsesie de a găsi o ultimă fundamentare şi de a supraînălţa ideologic chiar şi cele mai banale probleme practice. În urma fricţiunilor cu pragmatismul americanizant al Noului Obiectivism, care pătrundea atunci masiv, simţul metafizic al burghezului cultivat şi interesat de politică a fost exacerbat, atingînd un punct culminant. Astăzi, după cîteva decenii de nivelare şi dezmeticire, nu ne mai putem face o idee clară despre fumul filosofic gros care învăluia în anii '20 suprastructura politico-metafizică. În umbra lui s-a desfăşurat – aproape invizibil pentru noi, cei de azi – drama socio-psihologică propriu-zisă a Republicii de la Weimar; ea s-a derulat pe un front subliminal şi totuşi foarte real între cei care aprobau şi cei care respingeau totul, între cei care se

fofilau și oamenii de caracter, între cinici și consecvențialiști, între pragmatici și idealiști. Poate că taina triumfului fasciștilor a fost tocmai faptul că au reușit să spargă acest front psihopolitic inventînd un idealism cinic, o fofilare consecventă, un colaboraționism plin de caracter și o aprobare nihilistă. Succesul nihilismului popular-naționalist s-a bazat, nu în ultimul rînd, pe trucul seducător de a-i amăgi pe numeroșii refuznici, nefericiți și negativiști cu iluzia că *ei* ar fi adevăraților realiști, chemați să contribuie la edificarea unei lumi noi, grandioase și simplificate.

Al *doilea* front al complicațiilor sub a căror presiune s-a deformat eul acelor vremuri l-au format particularismul și sincretismul agasant al grupărilor politice și ideologice care țipau de-a valma pe arena vieții publice. Această experiență a fost înmormîntată astăzi sub placa funerară purtînd inscripția „pluralism". Dar atunci – adică într-o perioadă cînd masele nu erau cîtuși de puțin pregătite să accepte orice sau, mai bine-zis, să privească totul cu indiferență – „pluralismul" însemna ceva ce trebuia să le provoace contemporanilor durere; cine nu a devenit total insensibil o simte și în ziua de astăzi. Contradicțiile nu se aplanaseră încă, nu deveniseră încă simple deosebiri, ci erau resimțite în toată duritatea lor; concomitent se profila deja tendința de a egaliza ceea ce contrasta și de a mixa totul într-o pastă omogenă. Și de data aceasta mediile și-au jucat rolul lor tipic: de a dezdialectiza realitatea (vezi excursul 9). Referindu-se la situația spirituală a timpului, Musil vorbea despre „un ospiciu babilonic" (*Das hilflose Europa*) de la ale cărui ferestre se aud mii de voci. Pluralismul Republicii de la Weimar are și el doi poli: unul expansibil, nivelator, creator de vederi de ansamblu; și unul mărunt, atomizant, defensiv. În timp ce mass-media și partidele de masă sincronizau conștiințele în dimensiuni vaste, numeroase grupuscule se îngropau în spații decuplate, în microideologii, secte, subpublicitate și un provincialism atît regional, cît și cultural. De cele mai multe ori și contemporanii aflau abia mai tîrziu în ce epocă trăiseră – și ce se petrecuse în timpul vieții lor; putem studia foarte bine fenomenul dacă parcurgem literatura memoriilor care înflorește în acest deceniu. În același timp, contemporanul acestor realități pluraliste era împins în rolul unui om situat pe graniță, care trăiește pe de o parte în provincia sa locală și culturală, stînd însă cu un picior în viața generală. Mentalitățile amfibii se generalizează. Miturile identității se fărîmițează. Ultima picătură o reprezintă un fenomen care se profilează tot mai clar începînd cu anii '20: polarizarea în morale ale muncii și morale ale timpului liber, prin care eul se divizează în două jumătăți distincte, iar „caracterul" încearcă zadarnic să creeze un eu care să se ridice deasupra lor și să preia regia. Aici se vede pentru prima dată foarte clar cum se pune macazul în vederea psihologizării societății.

Al *treilea* front se învecinează nemijlocit cu această situație. Este frontul consumismului și al realismului cosmetic ce se dezvoltă în noua clasă de mijloc predestinată să manifeste un nou tip de mobilitate și superficialitate. Căci o dată cu apariția civilizațiilor salariaților din metropole – ilustrată de preferință prin exemplul Berlinului anilor '20 – începe, în realitate, o nouă eră socio-psihologică. Ea poartă, fără îndoială, trăsăturile americanismului. Creația sa cea mai importantă prin consecințe este individul care dispune de timp liber, omul *weekend*-ului, care a descoperit tihna în înstrăinare și confortul în viața dublă. Occidentul învață primele cuvinte americane, și printre ele unul care pentru mulți simbolizează declinul: *weekend*. *Comedian Harmonists* îl slăvesc apoteotic:

„Sfîrșit de săptămînă, soare
Singur cu tine în pădure
atît, și mă simt fericit
Sfîrșit de săptămînă, soare...

Nici automobil, nici șosea (!)
și nimeni în jurul nostru.
Departe, în pădure, doar eu cu tine,
iar Dumnezeu închide ochii...".

Găsim aici seria noilor motive: refugierea în timpul liber, respingerea modernă a atributelor modernității, vitalismul sfîrșitului de săptămînă și un strop de revoluție sexuală. Funcția nouă a pădurii, care devine loc de odihnă pentru locuitorii unui oraș mare, este o premisă firească; să ne gîndim că doar cu o generație în urmă germanii cultivau încă o mistică a pădurii[1]. Cu un instinct foarte sigur, șlagărele de succes ale timpului se pun, deopotrivă iluzionist și ironic, în slujba mentalității axate pe timpul liber al noilor clase de mijloc urbane. Pentru ele, lumea trebuie să aibă un aspect trandafiriu, și în acest scop nu numai Dumnezeu închide ochii. Șlagărele fac parte dintr-un sistem extins de divertisment care se dedică cu pasiune și profit misiunii de a tapeta universurile agrementului cu iluzii confortabile și transparente.

Anii fatali ai deceniului al treilea inaugurează era cosmetizării în masă. Din aceasta ia naștere, ca vector psihologic, schizoidul zîmbitor și distrat – „omul simpatic" în cel mai rău sens al cuvîntului. Kracauer, care a urmărit aceste fenomene din momentul apariției lor, scrie în 1929:

„Foarte instructivă este o informație primită într-un cunoscut magazin din Berlin. «Cînd angajăm vînzători sau funcționari pentru birouri – îmi spune un domn cu greutate de la serviciul de personal –, acordăm atenție

1. *Cf.* Jean Améry, *Unmeisterliche Wanderjahre*, Stuttgart, 1970.

în special aspectului exterior plăcut.» L-am întrebat ce înțelege prin «plăcut» – picant sau frumușel? «Nu tocmai frumușel. Hotărîtor este mai degrabă tenul trandafiriu din punct de vedere moral. Știți doar...»" (S. Kracauer, *Schriften I*, Frankfurt am Main, 1971, p. 223)[1].

Și Gustav Regler, căruia îi datorăm scena suprarealistă din capitolul anterior, a avut ocazia să experimenteze pe propria-i piele metamorfozarea în om simpatic din lumea comerțului. Căsătorit fiind cu fiica proprietarului unui magazin mare, tînărul este somat cu bunăvoință de socrul său (pe care îl numește „Lupul") să se dedice unei meserii serioase în întreprinderea sa. Regler devine ucenic textilist, iar mai tîrziu funcționar-șef.

1. Ernst Bloch observă (1929), foarte pertinent, în legătură cu acest pasaj: „Kracauer a pătruns direct în mijlocul acestui mod de a nu fi aici" (*Erbschaft dieser Zeit*, Frankfurt am Main, 1977, p. 33).

„Am învăţat cum se servesc clienţii, am învăţat să mint, să calculez, să iau măsură, să fiu blajin sau energic, am învăţat capriciile modei şi psihologia salariaţilor, bancurile reprezentanţilor de firme şi revendicările sindicale, dispoziţiile guvernamentale şi trucurile la impozitare... (p. 134).

M-am îndepărtat tot mai mult de poporul la dispoziţia căruia mă pusesem, fără să fiu întrebat, cu cinci ani înainte, şi m-am depărtat tot mai mult de mine însumi.

Sistemul meu nervos a fost cuprins de ceea ce mai tîrziu a primit numele de «boală managerială» : întreprinderea a devenit locul meu de refugiu... era un refugiu în activitate, un mers în gol al sufletului. O linişte periculoasă învăluia zilele de sărbătoare şi vacanţele... (pp. 138-139).

...nu mai eram eu însumi. De boala managerială ţine şi acea conştiinţă scindată care nu mai permite fixarea pe ceea ce este esenţial. A trebuit să vină un şoc pentru ca cele două părţi să fie iarăşi sudate..." (*Das Ohr des Malchus*, Frankfurt am Main, 1975, p. 140).

„Noapte valpurgică pe cîmpia Henkell"
(desen de Th.Th. Heine, mai 1928)

În anii '20, designul socio-psihologic al „omului simpatic" și vrednic a fost introdus în masele clasei de mijloc. Acesta a format infrastructura psihologică a Noului Obiectivism – adică a acelui realism de adaptare cu ajutorul căruia păturile cultivate urbane încercau să răspundă pentru prima dată pozitiv la stările de fapt irevocabile (și în parte bine venite) ale modernității. Nu este ușor de fixat momentul în care contemporanii au înregistrat în mod conștient această schimbare de climat socio-psihologic. Sigur este doar că ea trebuie să fi fost suficient de pregătită între 1921 și 1925 pentru ca, începînd cu mijlocul deceniului, să se poată observa o re-stilizare conștientă, ba chiar programatică a vieții culturale și a reflexelor psihice, precum și o orientare spre tendința „obiectivistă" În anii fierbinți ai inflației din 1921-1923, literatura și „istoria moravurilor" înregistrează o primă manifestare a unor curente neohedoniste crase. În provincie se pune semnul egalității între Berlin, prostituție și speculă. În puternicul avînt economic din perioada inflației, care a fost urmat de o rapidă concentrare a capitalurilor și de o creștere a volumului exporturilor, se afirmă un nou iluzionism mic-burghez, în timp ce numărul zerourilor de pe bancnote se înmulțea vertiginos – începe *show*-ul. Spectacolele americane de varieteu creează breșe în așteptările publicului german. Noua manieră, americană, de a fi „nerușinat" triumfă cu sîni și picioare dezgolite. Strigătele de alarmă lansate de conferința episcopală de la Fulda nu au avut nici un ecou. Din 1923, și posturile publice de radio încep să promoveze, în emisiunile lor de divertisment, o nouă fază a socializării atenției.

Că era într-adevăr vorba despre o schimbare în stil mare a climatului, au resimțit-o în special acei contemporani care, ca deținuți, fuseseră ani de zile rupți de noua realitate cotidiană a Republicii de la Weimar. Revenirea în medii devenite străine era pentru ei un șoc. Căci înregistrau cu mai multă intensitate exigențele sporite ale ambivalențelor și cinismelor modernității capitaliste față de dorința de viață și posibilitatea de asimilare a indivizilor. În romanul său berlinez despre Franz Biberkopf, apărut în 1929, Döblin a relatat despre cazul unui asemenea deținut eliberat. Acțiunea începe cu o prezentare foarte impresionantă a peregrinărilor lui Biberkopf prin orașul pe care nu-l văzuse de atîta vreme – îl cuprinde amețeala. Romanul duce mai departe liniile medicalo- și militaro-cinice care își au originea în războiul mondial: lupta continuă și în metropolă; Biberkopf își pierde un braț[1]. Orașul îi pare a fi un front în debandadă, în care

1. Din recenzia lui Hans Henny Jahnn (1929): „În orice caz este înfiorător. Și inevitabil. Singura povață, inculcată cu fanatism, este: acceptă viața asta mizerabilă, căci este totuși viață. Iar moartea vine, oricum, prea repede. Vine cu adevărat și facem cunoștință cu ea. Trebuie să spunem tocmai aici ce înseamnă durerea. Ca în orice carte mai mare, va trebui

orice om cu „caracter" şi care ar vrea să fie „un om cumsecade" este sortit pieirii. Persoana lui Biberkopf ilustrează cu cruzime şi pînă la ultima consecinţă eşecul tendinţei de autoconservare şi al dorinţei de a fi puternic. La sfîrşit, cînd zace pe patul de moarte într-un ospiciu de nebuni, moartea îi dezvăluie care au fost greşelile făcute de el.

„...Te-ai cramponat de dorinţa de a fi puternic, şi încă nu te-ai relaxat, deşi nu serveşte la nimic... Vrei doar să fii puternic... Te-ai limitat să te văicăreşti: «eu» şi iarăşi «eu», şi «nedreptatea care mi se face», şi cît de nobil sînt eu, cît de deosebit, şi nu mi se permite să arăt ce fel de om sînt..." (pp. 388-391).

Max Hoelz, cel mai cunoscut „terorist" politic al anilor '20, amnistiat în 1928 după o detenţie de opt ani petrecută în închisori germane, vorbeşte în relatarea sa – care merită citită chiar şi în ziua de astăzi – despre tinereţe, luptele şi întîmplările din închisoare: *Vom Weißen Kreuz zur Roten Fahne* (Berlin, 1929); vorbeşte despre impresia de nedescris pe care i-au creat-o noile imagini de pe străzile metropolei, automobilele, vitrinele şi oamenii[1].

Cea mai importantă povestire despre întoarcerea unui deţinut a scris-o Ernst Toller. El însuşi a avut parte, după cinci ani de detenţie în rău famata închisoare bavareză Niederschönenfeld am Lech (1919-1924), de o asemenea revenire în societatea reorientată neoobiectivist a Republicii de la Weimar. În iunie 1924, cînd a fost eliberat, pentru prima dată de cînd fusese proclamată, republica se îndrepta spre o stabilizare. În aceşti ani ai „constrîngerilor obiective", ai compromisurilor şi ai noilor realisme, Toller îşi continuă procesul de trezire politico-morală. El de-a dreptul inhala spiritul cinic al timpului, studiindu-l şi portretizîndu-l cu toate mijloacele. Rezultatul observaţiilor sale este una dintre cele mai impresionante drame ale deceniului, saturată de experienţa epocii şi marcată de durerile provocate de dezvoltarea unui realism plin de amărăciune, dar lucid: *Hoppla, wir leben*[2]. În 1927, Erwin Piscator a pus în scenă, la Berlin, cu multă dăruire, această piesă.

şi în acest caz să luăm nişte decizii, deoarece am trăit cîte ceva care a meritat trăit" (H.H. Jahnn, *Werke und Tagebücher*, vol. 7, Hamburg, 1974, p. 253).

1. În legătură cu Hoelz, *cf.* cartea mea *Literatur und Lebenserfahrung. Autobiographien der 20er Jahre*, München, 1978, pp. 190 *sqq.*, 202 *sqq.*, 311 *sqq.*

2. În ce fel se leagă convingerile şi sensibilizările lui Toller „aflat în libertate" de procesele de învăţare „imanente închisorii", aflăm dacă recurgem la scrierile sale despre perioada detenţiei. Kurt Kreiler atrage atenţia asupra lor în pasajele dedicate lui Toller în excelenta scriere documentară *Sie machen uns langsam tot... Zeugnisse politischer Gefangener in*

Franz Biberkopf (Heinrich George) părăsește închisoarea de la Tegel. Din filmul *Berlin-Alexanderplatz*, 1931.

„Trebuie să învățăm să vedem, fără însă să ne dăm bătuți", spune Kroll, un muncitor, în al doilea act al piesei. Acela care trebuie să învețe să vadă este revoluționarul din 1918 Karl Thomas, cel reîntors acasă. Fusese internat opt ani într-un ospiciu. Avînd încă în cap vechile idei, se izbește acum de noua realitate a anului 1927. Și nu poate înțelege ce s-a petrecut între timp în mințile oamenilor responsabili, a celor cinstiți și a tovarășilor de luptă de odinioară. I se pare că două revoluții se amestecă, formînd un ghem înspăimîntător care depășește posibilitatea lui de înțelegere: pe de o parte, confruntarea dintre vechea stîngă utopico-radicală și realitățile dureroase din viața de zi cu zi a republicii; iar pe de altă parte, reorientarea climatului maselor din metropolă spre forme de viață consumiste, iluzioniste, cosmetice și difuze. Deși abia eliberat din ospiciu, are impresia că a nimerit cu adevărat într-o „casă de nebuni". În orice caz, înțelege rapid că expresia zîmbitoare face parte din noul stil, în

Deutschland 1780-1980, ed. K.K. Neuwied, 1983. Documentele din acest volum pot fi citite ca o istorie secretă a cinismului „sistemic" din perspectiva interioară a victimelor sale.

sensul „tenului trandafiriu din punct de vedere moral" la care ține atît de mult șeful serviciului de personal. Așa încît se duce la o cosmeticiană:

„Nu te speria, mamă Meller, nu te teme că am înnebunit iar. Peste tot unde am căutat de lucru, șefii m-au întrebat: «Omule, de ce ai așa o mutră de înmormîntare? Ne alungi clienții. În vremurile de astăzi trebuie *să rîzi, să rîzi mereu*». Deci m-am dus... la o cosmeticiană. Iată noua fațadă. Nu-ți vine să mă mănînci?
Doamna Meller: Da, Karl. Le vei impune fetelor. În prima clipă m-am simțit neliniștită... Cîte pretind ăștia! Nu peste mult timp va trebui să te angajezi prin contract *să rîzi zece ore în șir în timp ce trudești...*" (actul 3, scena 2).

Cu ironie și cu un simț fatalist de adaptare, Karl reușește să-și croiască oarecum drum prin această parte a ghemului. Alta este situația cu transformările politico-morale, despre care fosta sa iubită, Eva Berg, îi spune:

„Ultimii opt ani... ne-au transformat mai profund decît un întreg secol" (actul 2, scena 1).

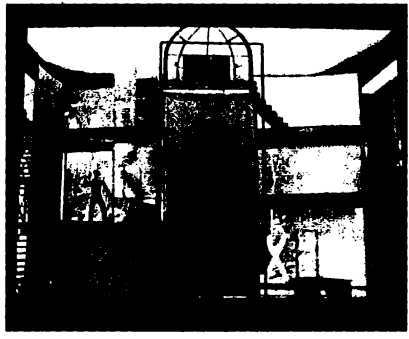
Vechiul limbaj al revoltei morale nu mai este valabil într-un socialism devenit „mai matur", mai tactic și mai trist. Karl Thomas numește noul obiectivism al celor angajați politic din tabăra de stînga o „durificare". Așa să fie? Eva, care se simte încă o continuatoare a tradiției luptei socialiste, vorbește despre ajungerea la o vîrstă adultă.

„Recurgi iar la noțiuni care nu mai corespund. Nu ne mai putem permite să fim copii. Nu mai putem arunca la coș limpezirile și cunoștințele dobîndite o dată cu trecerea timpului..." (II, 1).

Noile experiențe consumaseră vechiul moralism politic întocmai cum noile relații sexuale se ridicaseră deasupra vechilor așteptări referitoare la fidelitate, posesiune și legătură erotică. Karl Thomas suferă și din cauză că relația erotică cu această femeie nu-i dă speranțe pentru un viitor comun.

Diferitele aspecte ale modernizării se amestecă în mintea lui, contopindu-se: se formează zone de tranziție nesigure între emancipare și decadență, progres și corupție, trezire și nihilism. În cele din urmă, Thomas se prăbușește sub povara acestor numeroase ambivalențe. Confuz și disperat, el se decide să sară din caruselul acestui obiectivism smintit. La sfîrșit ar vrea să mai comită o „faptă" și plănuiește să-l împuște pe ministrul social-democrat Kilman, care încercase zadarnic să-i explice că cinismul social-democrației este un fapt obiectiv și că progresul preferă soluțiile necinstite. Thomas se spînzură în celula în care fusese închis în locul adevăratului asasin – firește, un om de dreapta. Toller schițează în scene dense panorama

unei lumi întoarse metodic pe dos. Paradoxurile se îngrămădesc cu o cinică nemijlocire. Contele Lande, care finanțase asasinatul, dezvelește monumentul ridicat în memoria celui ucis; fiica ministrului, care recunoaște că are înclinații lesbiene, se culcă și cu acest conte Lande etc.



Traugott Müller: proiect de scenografie pentru *Hoppla, wir leben!* de Ernst Toller. Regia: Erwin Piscator, 1927.

„Tendința" acestei drame o găsim, desigur, în apelul adresat socialismului de a păstra nestinsă flacăra utopiei chiar și în toiul procesului de dezmeticire tactică – în loc să alunece în cinism. Lupta nu are voie să-l transforme într-o bestie pe luptătorul aflat în slujba unui „țel" bun. Flacăra socialistă, spune Eva, nu s-a stins, ci „arde în alt fel, mai fără patetism" Dar fiindcă nu mai poate lumina fără echivoc condițiile sociale, razele ei sînt absorbite de crepusculul general. Cine vrea să se orienteze în continuare după ea trebuie să reprezinte socialismul în postura unui existențialism de stînga (cu o doză de sociologie) – sau va fi distrus de disperare, după cum se întîmplă aici cu eroul. Toller prezintă ambele soluții ale dramei, una lîngă alta, inima sa fiind pe jumătate legată de distrugerea eroului, iar pe jumătate învățînd și sperînd în continuare. Și ultima dintre „concepțiile perspectivice despre viață" este înfrîntă de apariția irevocabilă a „lumii aperspectivice" (Gebser). Aceasta pretinde din partea noastră o optică liberă, multiplă și mereu înnoită. *Hoppla, wir leben* este un mare document al „cubismului politic" din intelectualitatea nedogmatică a Republicii de la Weimar. Drama îi arată spectatorului că cine pune preț pe o relație inteligentă cu epoca în care trăiește nu se va putea întoarce niciodată la simplitatea relației dintre un eu naiv și o lume monoperspectivică clar articulată. Universul devine multi--vers, iar individul, multivid – adică multiplu divizat.

Excursul 9: Cinismul media şi exerciţiul liberei alegeri

„Da, spuse Tunda, pierzi distanţă. Te simţi atît de apropiat de lucruri, încît nu te mai interesează."

Joseph Roth, *Die Flucht ohne Ende*, 1927

„Capul său era o bilă fierbinte în care se aruncau prea multe lucruri, care începeau să fîsîie şi să se topească."

Vicki Baum, *Menschen im Hotel*, 1931

Mass-media modernă se străduieşte să realizeze o climatizare artificială de tip nou a conştiinţelor în spaţiul social. Cine este integrat în fluxurile ei vede că „imaginea sa despre lume" devine tot mai exclusiv o imagine mijlocită, vîndută, de mîna a doua. Ştirile copleşesc conştiinţa teleficată transmiţîndu-i substanţă universală în particule informatoare; în acelaşi timp, descompun lumea în pasaje fluorescente de ştiri care licăresc pe ecranul conştiinţei eului. Într-adevăr, mass-media dispune de puterea de a reorganiza ontologic, în minţile noastre, realitatea ca realitate.

Important este ca totul să înceapă în mod inofensiv. Oamenii citesc ziarul, cred că află lucruri care îi „interesează", începînd cu anii '20 ascultă şi radioul, bîntuie pe străzi supraaglomerate, pline de reclame şi vitrine cu oferte atrăgătoare. Locuiesc în oraşe construite mass-media, străbătute de reţele de comunicaţie şi semne care dirijează fluxurile de oameni. Metropola pare a fi o gigantică centrală termică ce pompează plasmă subiectivă în sistemul său de conducte şi semne (*cf.* metaforele lui Rathenau din cap. 7: „Depersonalizare şi înstrăinare"). Invers, şi eurile funcţionează sub forma unor centrale termice, filtre şi canale pentru fluxurile de informaţii care pătrund în conştiinţa noastră în cele mai diferite domenii de emisie. Astfel, eul şi lumea ajung într-o dublă stare de lichefiere, în acea balansare ontologică ce-şi găseşte expresia în o mie şi una de teorii moderne ale „crizei".

Că într-o asemenea configuraţie a lumii nu mai poţi ajunge departe dacă te bazezi pe „calităţi" şi „caracter" o dovedesc numeroasele istorioare despre oameni de caracter şi moralişti care nu rareori se termină cu distrugerea eroului. Adaptarea devine cerinţă psihopolitică a momentului. Unde ar putea fi mai bine exersată decît în contactul cu mass-media urbană? Care alimentează conştiinţa cu porţia zilnică de varietate cenuşie, monotonie multicoloră şi absurditate normală, băgîndu-i mereu în cap eului recidivist în materie de morală să se

antreneze în arta „fofilării" brechtiene. Să aducem cîteva exemple din literatura contemporană despre modul în care indivizi inteligenți au evitat cerințele mass-media.

Excelentul roman de epocă al lui Erich Kästner *Fabian* începe, inevitabil, cu un asemenea instantaneu:

„Fabian stătea în cafeneaua numită Spalteholz și citea titlurile ziarelor de seară: «Balon englez explodează deasupra localității Beauvais», «Stricnină depozitată alături de linte», «O fată de nouă ani s-a aruncat pe fereastră», «Un nou eșec în alegerea primului-ministru», «Crima din grădina zoologică din Lainz», «Scandal la oficiul orășenesc de procurare a materialelor», «Vocea artificială din buzunarul vestei», «Scade vînzarea cărbunilor din Ruhr», «Cadourile pentru directorul căilor ferate Neumann», «Elefanți pe trotuarul pentru pietoni», «Nervozitate pe piețele de cafea», «Scandal în jurul Clarei Bow», «Se profilează o grevă a o sută patruzeci de mii de metalurgiști», «Dramă în lumea criminalilor la Chicago», «La Moscova se negociază prețul de dumping al lemnului», «Revolta vînătorilor din Starhemberg». Rația obișnuită. Nimic deosebit" (p. 7).

În mișcarea lineară a ceea ce este mare, mic, important, neimportant, smintit, serios etc. dispare atît „elementul specific", cît și „realitatea propriu-zisă". Dacă cineva trăiește permanent în mijlocul acestor false echivalențe ochii săi pierd, în lumina mereu tulbure, capacitatea de a recunoaște individualitatea și esența lucrurilor – nu mai vede în fiecare lucru decît nuanța de bază, cenușiul, grija, absurditatea. (O scenă asemănătoare celei citate mai sus se găsește la începutul romanului lui Irmgard Keun, apărut în aceeași perioadă, *Gilgi – eine von uns*, 1931).

Mai ales cei reîntorși acasă sesizează cu multă acuitate această lume mass-media; unul dintre ei este sublocotenentul Tunda, despre care povestește romanul important al lui Joseph Roth *Die Flucht ohne Ende* (1927). Și el privește cu ochii unuia care vine din afară – după ce asistase la luptele purtate de Revoluția rusă în Siberia, se întoarce în Europa Occidentală, unde găsește o lume în care întoarcerea acasă nu mai este posibilă. Ceea ce aduce cu sine este puterea surprinderii.

„El sesiza evenimentele și stările de fapt neverosimile fiindcă și cele obișnuite i se păreau ciudate... Dispunea de capacitatea stranie de a înțelege nebunia straniu de rațională a acestui oraș..." (p. 94).

Firește că iarăși este vorba despre Berlin, acest „Chicago al Europei" (M. Twain).

„În decurs de cîteva zile am văzut: un bolnav de amoc și o procesiune, premiera unui film, turnarea unui film, saltul mortal al unui saltimbanc pe strada Unter den Linden, un om atacat, azilul pentru oameni fără adăpost, o scenă de amor în grădina zoologică ziua în amiaza mare, un

stîlp pentru afişe montat pe roţi şi tras de un măgar, treisprezece localuri pentru homosexuali şi lesbiene, [...] un om amendat fiindcă a traversat de-a curmezişul o piaţă în loc să meargă pe laturile patrulaterului, o adunare a sectei mîncătorilor de ceapă şi Armata Salvării...
Era perioada în care literaţii, actorii, regizorii de film şi pictorii cîştigau iarăşi bani. Era perioada de după stabilizarea monedei germane, cînd se deschideau noi conturi bancare, chiar şi revistele cele mai radicale aveau anunţuri bine plătite, iar scriitorii radicali publicau în anexele literare ale ziarelor burgheze cîştigînd bani frumoşi. Lumea era deja atît de consolidată, încît foiletoanele puteau fi revoluţionare..." (pp. 95-96).

Karl Thomas, paradigma tînărului întors acasă, creată de Toller, descoperă, lucrînd ca ospătar la Grand Hôtel, şi realitatea nouă a radioului. El ascultă pentru prima dată sincronizarea cinică a tuturor evenimentelor şi textelor în cadrul emisiunii de ştiri:

„**Karl Thomas:** Poţi auzi aici într-adevăr tot pămîntul?
Telegrafistul: Este ceva nou pentru dumneavoastră?
Karl Thomas: Pe cine auziţi acum?
Telegrafistul: New York. Inundaţii pe Mississippi.
Karl Thomas: Cînd?
Telegrafistul: Acum, în această oră.
Karl Thomas: În timp ce stăm de vorbă?
Telegrafistul: Da, în timp ce stăm de vorbă, Mississippi dărîmă digurile, oamenii se refugiază...
...Schimb acum postul. Ultimele ştiri din lumea întreagă.
Difuzorul: Atenţie! Atenţie! Răscoală în India... Răscoală în China... Răscoală în Africa... Paris Paris – Houbigant, parfumul modern... Bucureşti Bucureşti – foamete în România... Berlin Berlin – Femeia elegantă preferă peruci verzi... New York New York – S-au inventat cele mai mari bombardiere din lume. Pot transforma în ruine, într-o secundă, capitalele europene... Atenţie! Atenţie! Paris Londra Roma Berlin Calcutta Tokyo New York Un cavaler bea Mumm Extra Dry..."

Faptul că această situaţie ontologică a mass-media a administrat o lovitură de moarte metafizicii clasice a fost cel mai clar formulat de Robert Musil. Capitolul 54 din *Der Mann ohne Eigenschaften* (1930) reprezintă, la nivelul unei ironii magistrale, o încercare de a opune noua ontologie a mediilor, decentrată şi oarecum lipsită de subiect, vechii ontologii a integralităţii. Cu această ocazie se destramă şi noţiunea tradiţională a individului burghez care dorise să fie un întreg indivizibil. Punctul culminant al dialogului dintre Walter şi Ulrich:

„«Trebuie să apreciezi faptul că în ziua de astăzi un bărbat are încă ambiţia de a fi un tot unitar», spuse Walter.
«Nu mai există aşa ceva», replică Ulrich. «Este suficient să-ţi arunci ochii într-un ziar. Este total lipsit de transparenţă. Se vorbeşte despre atîtea lucruri, încît acestea ar depăşi capacitatea de gîndire a unui

Leibniz. Dar nici măcar nu-ți dai seama de asta, într-atît te-ai schimbat și tu însuți. În ziua de astăzi nu se mai confruntă un om întreg și o lume în integralitatea sa, ci un ceva omenesc se tîrăște într-un mediu de cultură»"[1] (R. Musil, *Der Mann ohne Eigenschaften*, 1967, p. 217).

Excursul 10: Oameni la hotel

„În acest hotel de pe pămînt
Crema societății trăgea –
Și purta cu un gest ușor
Greaua povară a vieții!...

Walter Mehring, *Hoppla, wir leben!*

Într-un timp cînd orizontul oamenilor avea, ce-i drept, o anvergură cosmopolită, fără ca ei să poată participa cu adevărat la bogățiile Lumii Mari, hotelul trebuia să devină un loc mitic. Căci simboliza visul de a ajunge pe culmile unei societăți în care superficialitatea modernă a existenței își putea găsi o compensație cel puțin în strălucirea mondenă și confortabilă. În hotel, haosul lumii părea să se asambleze încă o dată într-un cosmos sclipitor; ca o ultimă formă organică, se împotrivea amestecului și caracterului fortuit al evenimentelor. Ca urmare, hotelul devenea o idee centrală estetică a modernității[2], venind spontan în întîmpinarea formelor de experiență simultane, politematice, preluate parcă din varieteu, ale metropolei – și avîndu-și, cu toate acestea, ca factor unificator mitul său propriu, *genius loci*, și ordinea sa interioară.

În aceste hoteluri ale teatrului lumii bîntuie caractere exotice și tipice pentru acea vreme, oameni adunați întîmplător sau aflați pe creasta valului, fiecare dintre ei bizar și nostalgic în individualitatea sa, dar în același timp reprezentativ și fosforescent în mediul acesta ambiguu. Fiecare reprezintă o specie – de parcă hotelul ar fi o Arcă a lui Noe pe care s-au strîns ultimele individualități. Autorii au ocazia să înfățișeze încă o dată marele bestiar al tipurilor de caracter – șefi de recepție, falși baroni, dansatoare bătrîioare din Rusia, liftieri ciungi, lorzi englezi homosexuali, soții de fabricanți cu înclinații ciudate, bancheri care dirijează prin telefon tranzacții de anvergură

1. Descriu ceva mai amănunțit aceste texte în lucrarea mea „Die Krise des Individuums – studiert im Medium der Literatur", in J. Schulte-Sasse (ed.), *Political Tendencies in the Literature of the Weimar Republic*, Minneapolis, 1982.
2. *Cf.* romanele despre hoteluri ale lui Vicki Baum; Joseph Roth, *Hotel Savoy*; Thomas Mann, *Felix Krull*; sanatoriul din *Muntele vrăjit* ca hotel pentru bolnavi; Christopher Isherwood, *Goodbye to Berlin* etc.

mondială, fii înzestrați cu talent actoricesc ai unor producători de vin spumos, pensionari și muribunzi care contemplă cu ochi febrili și buze tremurînde această lume sclipitoare știind că sfîrșitul lor se apropie și că nu tot ce zboară se mănîncă.

Un asemenea caracter interesant și dezgustat este doctorul Otternschlag din romanul de succes al lui Vicki Baum *Menschen im Hotel* (1931) – un om distrus de viață, convins că „viața propriu-zisă" este pentru noi întotdeauna în viitor, în trecut sau altundeva, că nu poate fi niciodată înțeleasă și că s-a risipit în timp ce o tot așteptăm. Ochii săi nu se lasă amăgiți de mirajul Grand-Hôtel-ului, mai ales în timpii morți, cînd toată lumea își vede de viciile și afacerile sale.

„Lucrurile care îl înconjurau erau amăgitoare. Tot ce lua în mînă părea să se transforme în praf. Lumea era o afacere fragilă, nu putea fi nici apucată cu mîna, nici ținută. Cădea din gol în gol. Aveai mereu asupra ta un sac plin de întuneric. Acest doctor Otternschlag trăiește în cea mai profundă singurătate, deși pămîntul este plin de oameni asemenea lui... În ziare nu găsi nimic care să-l satisfacă. Un taifun, un cutremur de pămînt, un război de dimensiuni medii între negri și albi, incendii, asasinate, lupte politice. Nimic. Prea puțin. Scandaluri, panică la Bursă, pierderea unor averi uriașe? Ce-l interesau pe el toate astea? Ce simțea din toate astea? Zboruri peste Ocean, recorduri de viteză, titluri senzaționale cu litere de-o șchioapă. Un ziar țipa mai tare decît celălalt și în ultimă instanță nu-l mai auzeai pe nici unul, deveneai orb și surd, și insensibil din cauza agitației secolului. Fotografii ale unor femei goale, pulpe, sîni, mîini, dinți se ofereau cu duiumul..." (V. Baum, pp. 11-12).

Otternschlag este cinicul melancolic de serviciu al hotelului, un realist posomorît, care furnizează constatări pentru a fi demolate:

„Dacă plecați, vine altul și vă ocupă patul. Gata. Ia așezați-vă cîteva ore în hol și fiți atent: dar oamenii nu au o față proprie! Sînt doar amăgiri, toți la un loc. Sînt cu toții morți, deși nu știu că au murit... Grand-Hôtel, bella vita, nu-i așa? Deci important este să ai mereu bagajul făcut" (p. 36).

14. Amurgul postcoital. Cinism sexual și istorioare despre iubirea dificilă

„Cu ce drept susțineți că dezvirginările sînt adevărate evenimente?"

Arnold Bronnen, *Exzesse*, 1923

„Ciudate animale mai sînt și femeile, se gîndi Gaigern după perdea. Sînt niște animale total necunoscute. Oare ce vede în oglindă, de face o mutră atît de cruntă?"

Vicki Baum, *Menschen im Hotel*, 1931

„...aduceți animalul! Plata! Scoateți iubirea la lumina zilei!..."

Bertolt Brecht, *Baal*, 1920

În unele scene erotice – nu neapărat cele mai reușite –, în literatura Republicii de la Weimar răzbate ceva din pulsul experiențelor de ultimă oră. În plusul de înțelepciune dobîndit găsim una lîngă alta plăcere, melancolie și brutalitate. La fel și acolo unde autorii relatează despre cuplurile care se despart dimineața, după împreunare. Bărbatul și femeia în starea de dezmeticire postcoitală, gîndindu-se la ce a fost, rezumîndu-și experiențele. Nu iubirea formează tema, ci ceea ce o face atît de dificilă și fragilă. Dimineața, redevin vizibile vechile contradicții dintre împreunare și despărțire, dorință și înstrăinare, pasiune și trecerea timpului.

În romanul său despre sublocotenentul Tunda, Joseph Roth a încercat să facă un portret epic al prezentului german. Găsim o însemnare a eroului care înregistrează o scenă din cotidianul sexual al noului obiectivism:

„...abdomenul lor este pămîntesc, dar de la mîini în sus nu mai trăiesc în straturile de aer pămînteşti. Fiecare este alcătuit din două jumătăți... Au două vieți. Mîncatul, băutul, amorul este făcut cu părțile inferioare, de calitate inferioară, iar profesiunea este exercitată de părțile superioare... M-am culcat cu o femeie care m-a trezit după o oră ca să mă întrebe dacă iubirea mea sufletească față de ea corespunde performanțelor mele fizice. Căci fără «componenta sufletească» se simte «întinată». A trebuit să mă îmbrac foarte repede și, în timp ce îmi căutam nasturele de la guler care se rostogolise sub pat, i-am explicat că sufletul meu sălășluiește de fiecare dată în acea parte a trupului de care am nevoie pentru exercitarea unei activități. Deci dacă mă plimb, în picioare – și așa mai departe. «Ești un cinic», spuse femeia" (*Die Flucht ohne Ende*, 1927/1978, pp. 88-89).

Îl întîlnim aici pe bărbat în rolul său „atavic" de cinic sexual care susţine că este satisfăcut de actul sexual în sine, retrăgîndu-se de îndată ce femeia pretinde mai mult. În această fugă se manifestă un motiv genuin al Noului Obiectivism – acea retragere în *understatement*, atît de tipică pentru stilizarea eroticii în anii '20. Şi în acest domeniu se impune tendinţa timpului de a demola suprastructurile. Valul neoobiectivist – dacă acesta este cuvîntul potrivit – aruncă la ţărm toate vechiturile sexual-romantice. Un nou spirit empiric, de inspiraţie psihanalitică, igienică şi emancipatorie, tinde spre o tratare mai „obiectivă" a acestui domeniu atît de învăluit de reverie şi mister, încordare şi nostalgie. Această tendinţă nu este deviată nici de faptul că, în acelaşi timp, iluzionismul erotic mai triumfă, ca de obicei, în mass-media. În orice caz, intelectualitatea începe să se orienteze existenţial în probleme de iubire – analitic, reflexiv, empiric, deziluzionist, melancolic, cinic. Drama lui Musil *Die Schwärmer* (1921) este un document excepţional al intensificării unei reflexivităţi incitante. Oamenii încep să-şi ia adio de la cultul „evenimentului" pur şi să-şi dea seama că în trăirile noastre îşi află expresia un fel de gramatică a trăirii şi simţirii. O conştiinţă maturizată poate fi doar cea care a luat la cunoştinţă acest lucru. Dacă dăm la o parte idealismul erotic, în tranzacţiile personale vor ieşi la iveală contururi mai dure. Trocul erotic se evidenţiază mai clar; devine vizibil aspectul animalic al energiei sexuale; cota de participare proiectivă din procesul de îndrăgostire şi cea de resemnare din atitudinea de fidelitate nu mai pot fi trecute cu vederea. Şi, ca peste tot unde sînt demolate vechi idealuri, nici cinismul nu este departe; acesta îşi manifestă decepţia dînd un ghiont în plus idealurilor aflate oricum în cădere liberă.

Tînărul Brecht evoluează cu o deosebită virtuozitate şi premeditare pe acest teren. El descoperă chiar un ton nou pentru cinisme de acest tip – o lirică a ordinarului şi a brutalităţii. Este limbajul sentimentului de viaţă baalic, care proslăveşte o virilitate cinic-vitală. Pentru Baal – poet, erotic, vagabond, existenţialist şi subiect liric mînat de instincte –, femeile, chiar tinere, nu sînt decît stimuli poetici sau hormonali, un orificiu, o pată de culoare, mirosuri, o jucărie, un animal, pulpe albe. Fireşte că, în cazul lui, acest masculinism este înnobilat liric. El nu este înzestrat numai cu un aspect manifest cinic, ci şi cu unul kynic, productiv şi neburghez. Energia debordantă a omului elementar şi genial aminteşte de „viaţa alternativă" care nu este mutilată prin unităţi de timp şi prescripţii, ci curge nestăvilită în fluxul stărilor de spirit şi al energiilor. La Brecht, sexualitatea şi poezia se contopesc în fluxuri imaginare. Chiar dacă Baal şi-a adus „una oarecare" de pe stradă în odaia sa, cu justificarea: „Este primăvară. Era nevoie de ceva alb în văgăuna asta blestemată. Un nor!", el nu admite nici o împotrivire din partea femeii.

„Ești o femeie ca oricare alta. Capul diferă. Toți genunchii sînt moi... așa este și la animale."

Dacă cinismul lui Roth rămîne ironic, politicos și mascat de melancolie, Brecht recurge la figura „geniului viguros" pentru a trece la atac făţiș. Sub pavăza vitalismului estetic, cinismul sexual își începe, pe plan liric, înaintarea.

„Cămăruța de la mansardă a lui Baal.

I

În zorii zilei. Baal și Johanna stau pe marginea patului.
Johanna: Ah, ce-am făcut! Sînt o stricată.
Baal: Mai bine spală-te!
[...]
Johanna: N-ai vrea să deschizi fereastra?
Baal: Îmi place mirosul. – Ce-ai zice de o nouă repriză? Ce s-a întîmplat, s-a întîmplat.
Johanna: Cum puteți fi atît de ordinar?
Baal (*stînd leneș în pat*): Alb și imaculat, spălat de potop, Baal dă frîu liber gîndurilor sale, lăsîndu-le să zboare ca porumbeii deasupra apelor întunecate.
Johanna: Unde îmi este brasiera? Așa nu pot să...
Baal (*i-o întinde*): Iat-o! – Ce nu poți, iubito?
Johanna: Acasă. (*îi dă drumul, dar se îmbracă*)
Baal (*fluieră*): Ce sălbatică! Îmi simt fiecare ciolan. Sărută-mă!
Johanna (*în dreptul mesei, în mijlocul camerei*): Spune ceva!
(*Baal tace*) Mă mai iubești? Spune-mi! (*Baal fluieră*) Nu-mi poți spune?
Baal (*se uită în tavan*): M-am săturat pînă peste cap.
Johanna: În acest caz, astă-noapte ce-a fost? Dar adineaori?
Baal: Johannes e în stare să facă scandal. Și Emilie aleargă de colo-colo ca o corabie găurită. Pot să mor aici de foame. Nu mișcați un deget pentru cineva. Nu vreți decît una și bună.
Johanna (*strînge masa, derutată*): Dar tu – nu te-ai purtat niciodată altfel cu mine?
Baal: Te-ai spălat? Nici un dram de simț practic! N-ai avut și tu parte de plăcere? Șterge-o acasă!..."

Și Erich Kästner descrie în *Fabian* o dimineață ratată din viața unui cuplu. Cornelia, iubita lui Fabian, s-a sculat deja ca să plece. Știe ce-o așteaptă. Ar vrea să se facă actriță de cinema, să aibă succes, nu să fie legată de oameni fără nici un viitor. S-a lăsat, în acest scop, cumpărată de un producător de filme. Are impresia că se prostituează. Fabian găsește scrisoarea ei de-abia seara tîrziu:

„«Dragă Fabian... nu mai bine plec prea devreme decît prea tîrziu? Nu cu mult timp înainte eram lîngă tine, în dreptul sofalei. Dormeai și dormi și acum în timp ce îți scriu. Mi-ar plăcea să rămîn, dar imaginează-ți cum ar fi dacă aș rămîne! Încă vreo cîteva săptămîni și ai fi foarte nefericit. Nu te apasă mizeria, ci ideea că mizeria poate deveni atît de importantă.

Cît timp erai singur, nu ți se putea întîmpla nimic, orice s-ar fi întîmplat. Va fi iarăși așa cum a fost. Ești foarte mîhnit?
Vor să mă lanseze în filmul următor. Mîine semnez contractul. Makart mi-a închiriat două camere. N-am încotro. Vorbea despre asta de parcă s-ar fi referit la un chintal de brichete. Are 50 de ani și arată ca un luptător pensionat, îmbrăcat prea bine. Mă simt de parcă mi-aș fi vîndut trupul Institutului de Anatomie.
...Nu mă voi prăpădi. Îmi voi imagina că sînt consultată de medic. N-are decît să-și facă mendrele cu mine – așa trebuie să fie. Nu poți ieși din rahat dacă nu te mînjești cu rahat. Și doar vrem să ieșim!
Scriu: *Noi vrem*. Mă înțelegi? Plec acum de lîngă tine tocmai ca să putem rămîne împreună. Mă vei iubi în continuare?...»
Fabian rămase nemișcat. Se făcea tot mai întuneric. Îl durea inima. Se crampona de speteaza scaunului de parcă ar fi vrut să opună rezistență cuiva care voia să-l ducă cu forța de acolo. Încercă să se calmeze. Scrisoarea zăcea pe covor, strălucind în întuneric.
«Dar voisem să încep o viață nouă, Cornelia», spuse Fabian" (p. 125).

Otto Dix, *Melancolie*, 1930.

Karl Hubbuch, *Der Liebestod in der Jägerstraße* (*Moarte din dragoste pe Jägerstraße*), 1922.

15. Decizii duplicitare în Republica de la Weimar sau obiectivismul drumului spre moarte

„Spectator total – ți-am ghicit în totalitate intențiile."

Gustav Wangenheim, *Die Mausefalle*, 1931

Sîntem în anul 1932. S-au amestecat cărțile pentru ultimul joc. Oamenii inteligenți și-au dat seama că orizontul s-a închis deja. Alternativele vor protesta de acum înainte cu furie înăbușită sau cu raționamente neputincioase, fără să mai poată schimba direcția evenimentelor. Anul 1932 este unul haotic, inimaginabil de complicat;

reprezintă ultima fază a complexului de criză 1930-1932, despre care Ludwig Marcuse a spus pe drept cuvînt că este mai greu de descris decît un secol întreg. Acest an duce la uzura a trei cancelari după căderea, în luna mai, a cabinetului politicianului de centru Brüning. Goebbels nota atunci în jurnalul său:

„03.05.'32
...Prin urmare începe deja. Simţi o adevărată bucurie. Acum trebuie să păstrăm o tăcere de fier în partid. Să o facem pe dezinteresaţii...
13.05.'32
...Criza continuă, conform programului...
30.05.'32
A explodat bomba. La ora 12, Brüning a înaintat preşedintelui Reich-ului demisia întregului cabinet. Sistemul este în cădere liberă..." (*Die ungeliebte Republik. Dokumente zur Innen- und Außenpolitik Weimars 1918-1933*, ed. W. Michalka şi G. Niedhart, München, 1980, pp. 327-328).

Din următoarele două cabinete nu fac parte naziști, dar cu atît mai mulţi „dezinteresaţi" şi politicieni fără partid care iau deja în serios depolitizarea politicii. În timpul lui Papen şi Schleicher predomină „miniştrii obiectivismului", care *s*-au „eliberat" de legături partinice mai strînse pentru a putea gira mai bine interesele „tuturor" – firește, în conlucrare apropiată cu naţionaliştii germani, care reprezentau în guvernele respective dacă nu interesele tuturor, cel puţin pe cele ale marii industrii grele. În decursul anului 1932, populaţia este chemată de trei ori la urne, o dată în aprilie, ca să-l aleagă pe preşedinte, o dată în iulie şi o dată în noiembrie, ca să aleagă membrii Reichstag-ului, care se împleticește neputincios mai ales după alegerile din iulie, cînd naziştii deveniseră cel mai puternic partid. La alegerile prezidenţiale alternativa este Hindenburg sau Hitler, ales fiind – şi cu ajutorul voturilor social-democraţilor încă „rezonabili" – „răul cel mai mic", care peste nouă luni va înmîna „răului celui mai mare" decretul de numire.

În ziarul *Vorwärts*, organul partidului, Otto Braun, premierul prusac social-democrat, scrie la 10 martie 1932:

„Alegătorii au o singură alternativă: Hindenburg sau Hitler. Oare alegerea poate fi dificilă în această situaţie? Să ne uităm la cei doi candidaţi. Hitler, prototipul aventurierului politic... Spre deosebire de Hindenburg. Întruchiparea calmului şi a stabilităţii, a loialităţii şi îndeplinirii obligaţiilor faţă de *întregul* popor... pătruns de simţul kantian al datoriei... Votez pentru Hindenburg şi fac apel la milioanele de alegători... Faceţi la fel – înfrîngeţi-l pe Hitler, votaţi pentru Hindenburg!"

Apelul lui Braun este un exemplu tipic pentru tactica Republicii de la Weimar în ultima ei fază: gîndirea duplicitară, jocul cu roluri duble, deciziile duplicitare; se creează iluzia că situaţia a fost analizată şi cumpănită pînă în ultimele detalii, votîndu-se apoi, cu tot

patosul unei aparente responsabilități, cică pentru „răul cel mai mic". Nimeni nu a analizat atît de pertinent duplicitatea social-democrată ca social-democratul Fritz Tarnow la Congresul Partidului Social-Democrat din 1931:

„Iată-ne la patul de suferință al capitalismului nu numai în calitate de diagnosticieni, ci și – ei bine, ce să spun? – de medici care vor să aducă vindecarea, sau de moștenitori veseli care nu mai au răbdare să aștepte sfîrșitul, preferînd să-l grăbească cu puțină otravă? Situația noastră se oglindește în această imagine".

Tarnow descrie cu precizie nefasta alternativă de stînga între seriozitate tragică și cinism. Între timp am ajuns să cunoaștem prea bine aceste metafore medicale. Nu vorbise Hitler tot timpul despre „tuberculoza" politică din pricina căreia pacientul nu moare imediat, dar care progresează „insidios" și îngrijorător dacă „șansa amară" a unei crize nu duce la paroxismul bolii? În schimb, Erich Mühsam atrăsese deja atenția asupra rolului dublu jucat de medicul care îl operează pe pacient cauzîndu-i moartea (*cf.* cap. 9). Acum, după ce criza se declanșase cu toată intensitatea, jocul dublu este înțeles chiar și de cei în cauză. Tarnow continuă după cum urmează:

„Și anume, am impresia că sîntem condamnați să fim atît medicul care vrea cu adevărat să aducă vindecarea, cît și moștenitorii care ar vrea să intre mai bine azi decît mîine în posesia *întregii* succesiuni a sistemului capitalist. Acest *rol dublu – medic și moștenitor* – este o misiune cumplit de dificilă. Ne-am putea lipsi de multe dezbateri din cadrul partidului dacă am rămîne conștienți de acest rol dublu. Cîte unul crede că situația prescară a celor dependenți de însănătoșirea pacientului ne obligă să facem tot posibilul pentru a-l însănătoși pe pacient (capitalismul); în timp ce alții cred că, din moment ce se află deja în comă, ar fi mai corect să-i dăm lovitura de grație".

Tarnow își dă acum votul: pledează pentru rolul medicului și votează pentru tactica umanitară, serioasă din punct de vedere medical, și nu pentru cinismul moștenitorilor.

„Nu într-atît de pacient ne este milă, cît de masele din spatele său. Dacă pacientul horcăie, masele din afară suferă de foame. Dacă știm că există un medicament – deși nu sîntem convinși că îl vindecă pe pacient – care să amelioreze horcăitul astfel încît masele din afară să aibă iar mai multă mîncare, noi îi administrăm medicamentul și nu ne mai gîndim în acel moment că sîntem moștenitorii săi și îi așteptăm cu nerăbdare sfîrșitul" (*cf. Dokumente zur Deutschen Geschichte, 1929-1933*, ed. W. Ruge și W. Schumann, Frankfurt am Main, 1977, p. 39).

Acești tacticieni social-democrați oscilanți, interpreți ai unui rol dublu, s-au alăturat însă cu o retorică dură la alianța defensivă împotriva fascismului – alianță organizată în 1932 sub numele cu

rezonanţe periculoase „Frontul de Fier", incluzînd Partidul Social-Democrat, o serie de sindicate, „Stindardul Reich-ului" şi cîteva grupări republicane. Ossietzky spunea încă pe atunci că acest front nu merită să fie numit „de fier" decît dacă se referă la unele departamente, în timp ce altele sînt formate „dintr-un material mai maleabil, iar altele nu sînt cu nimic mai bune decît un aluat de clătite" (*ibidem*, p. 52).

În 1932, numărul şomerilor depăşise şase milioane, dintre care 3,8 milioane în ţară şi aproape jumătate de milion în capitala Reich-ului. Birourile de asistenţă socială înregistraseră şapte milioane de oameni sărmani pe teritoriul Reich-ului în vederea acordării ajutorului de iarnă. Criza crease un scenariu conform căruia *un singur om* dintre toţi şarlatanii, strategii, interpreţii de roluri duble şi cei care se jucau cu răspunderea merita rolul *salvatorului*.

„Capitala Reich-ului este în fierbere. În fiecare noapte se predau cadavre la Poliţie. O dată aveau pe vestoanele însîngerate insigna Stindardului Reich-ului, de orientare republicană, o dată steaua sovietică a comuniştilor, o dată svastica, o dată numai numărul Poliţiei de stat. De cele mai multe ori, feţele lor erau marcate doar de disperare, de acea culoare verzuie cauzată de gazul pe care îl inhalaseră...

Cei care cădeau atît de uşor pradă unor idei revoluţionare trebuie să fi văzut mizeria de aproape... Optica era *simplificată* şi rezumată în

propoziția: «Așa nu mai merge!» (pp. 178-179)... Fiecare sinucigaș scos din locuința invadată de mirosul dulceag al gazelor părea să se mai ridice o dată de pe targă și să-și îndrepte degetul acuzator spre cei din jur" (Gustav Regler, *Das Ohr des Malchus*, Frankfurt am Main, 1975, p. 182).

Acum începe marea acțiune de aducere a „contribuției de gîndire" în vederea obținerii unor rezultate cît mai bune. Cine învățase să „gîndească în corelație", cine studiase Marea Dialectică analizase profund exemplul lui Napoleon și se antrenase să privească în jos de la înălțimea comandantului de oști – acela se găsea acum în situația frunzei ce se agită și ea în euforia acelei „dorințe de putere" care o îndeamnă pe omidă să mănînce frunza. Și propria înfrîngere primește în acest caz aspectul unei simple tactici. Regler relatează despre un activist sindical pe care îl întîlnise la mijlocul lui ianuarie 1933: „Să-l lăsăm să pună mîna pe putere", spunea acesta referindu-se la Hitler – „și în opt luni a compromis totul" (p. 189). Trebuie să completăm: și pe urmă venim noi la putere. Clișee de gîndire asemănătoare pot fi găsite, cu siguranță, și la Partidul Comunist. În iulie 1932, președintele Thälmann își exprima indignarea în legătură cu întrebarea adresată conducerii Partidului Comunist de către activiști ai Partidului Social-Democrat, dacă *iau în serios* frontul unic de luptă antifascistă.

„Adunătura de ofițeri și prinți hitleriști a declarat că va... extermina, spînzura, decapita și trage pe roată mișcarea comunistă. Avînd în vedere pericolul ca Germania să devină o țară a spînzurătorilor și a rugurilor, ar fi posibil ca tocmai noi, comuniștii, să nu luăm în serios frontul unic proletar...?" (*Dokumente zur deutschen Geschichte, 1929-1933,* p. 65).

Cu toate acestea, întrebarea era justificată, iar răspunsul nu este lipsit de o doză de ipocrizie; căci atît cel care întreabă, cît și cel care răspunde practică de mult limbajul gîndirii duplicitare, știind prea bine că orice politician își face calcule și pe un alt plan, paralel cu ceea ce spune cu voce tare. Frontul unic a fost pentru mulți comuniști o ficțiune serioasă, ale cărei dedesubturi le vedeau foarte bine cu ajutorul celeilalte priviri, cinice. Nici măcar protagoniștii nu „credeau" cu adevărat în ea. Potrivit relatărilor lui Karl August Wittfogel, în toamna anului 1932 se desfășoară la Berlin un scenariu în care spiritul cinismului strategic se profilează mai strident decît în cea mai mușcătoare satiră; acest scenariu cuprinde ceea ce caracterizează întregul secol: exacerbarea elementului de strategie pînă la diabolic; cristalizarea gîndirii duplicitare într-un cinism desăvîrșit; dreptatea pe care o are în permanență cel care reușește să se fofileze, cu perseverență și abilitate, într-o realitate în care totul se întîmplă altfel decît și-a imaginat un mare tactician.

„Era o festivitate de 7 noiembrie la ambasada de pe Unter den Linden. O recepție de gală cu icre negre, vodcă și toate celelalte. Mă învîrteam și eu

pe acolo cu Grosz, Piscator, Brecht – nu-mi mai amintesc dacă erau chiar ei, dar în orice caz din categoria lor. Deodată se apropie cineva de noi şi spune: «A venit Radek». I-am părăsit pe ceilalţi, l-am căutat pe Radek şi l-am întrebat – ne cunoşteam deja de la Malik: «Ştiţi ce se petrece aici, în Germania?» – «Ce?» – «Dacă lucrurile merg aşa mai departe, Hitler va ajunge la putere şi totul se va nărui» – «Da, dar trebuie să înţelegeţi. Aşa trebuie să se întîmple; muncitorii germani îl vor suporta doi ani pe Hitler»" (*apud* „Wasserzeichen der Despotie. Ein Portrait von Karl August Wittfogel" de Mathias Greffrath, în *Transatlantik*, februarie 1981, p. 37).

Asta înseamnă că: Moscova proiectase deja, pe lîngă propaganda de suprafaţă pentru antifascism, front unic etc., şi o a doua linie, care îi dădea supertacticianului Radek posibilitatea să mizeze pe Hitler aşa cum mizezi pe o catastrofă. În felul acesta, puteai să-l combaţi, dar în acelaşi timp să găseşti şi ceva pozitiv în victoria sa probabilă: şi anume că ar fi – aşa se spunea – persoana potrivită să determine falimentul total al sistemului. Această formă de strategie dublă conferă retoricii comuniste din perioada de criză a anului 1932 un ton provocator – căci cu cît situaţia „sistemului" va fi mai rea, cu atît mai bine pentru cei ce vor să-l moştenească. În „diagnosticele" comuniste se combină totdeauna spiritul pozitivist de mare tactician cu bucuria răutăcioasă şi satisfacţia nedisimulată cauzată de catastrofe. Astfel citim în ziarul *Rote Fahne* din 1 ianuarie 1932:

„1932, anul asaltului!
...Lumea capitalistă îşi ia rămas-bun de la anul 1931 cu o distrugătoare declaraţie de faliment: cu raportul Comisiei Consultative Speciale a Băncii pentru echivalarea plăţilor internaţionale (banca de despăgubiri BIZ)... care... a analizat situaţia economică şi financiară a Germaniei. Nici un alt document redactat vreodată de o pană capitalistă nu a constatat cu un pesimism atît de nedisimulat declinul capitalismului şi nu a prezentat în culori atît de sumbre contradicţiile şi fenomenele de descompunere ale acestuia... Un faliment financiar al Germaniei va avea reverberaţii asupra ţărilor creditoare, declanşînd noi catastrofe de anvergură mondială... Dar hoţii imperialişti care caută o ieşire din criză într-un nou măcel mondial uită că o dată cu furiile războiului vor dezlănţui forţele revoluţionare..." (*Dokumente zur deutschen Geschichte, 1929-1933*, pp. 49-50).

O formă de gîndire masochistă s-a transformat aici în conştiinţă strategică; frunzele aşteaptă cu înfrigurare omida, în speranţa că dacă se lasă devorate în linişte şi cu răbdare, vor deveni o parte din eul omizii. Ce mare lucru înseamnă „doi ani cu Hitler" din moment ce după aceea *venim noi* la putere? Ceea ce Rathenau a descris în mod vizionar în 1912 – adică să te fofilezi, să procedezi cu diplomaţie, să-i amăgeşti pe toţi pînă jos, la ultimul „băcan" – iată că şi-a găsit aici în mare măsură împlinirea.

În toiul crizei, caruselul strategiilor se roteşte tot mai repede. Fiecare pasager îşi formează, de pe locul ocupat în carusel, o privire

de ansamblu şi, pornind de la aceasta, o tactică despre modul în care poate aduce totul sub controlul său. Social-democraţia concepe scena generală ca una în care este „condamnată" să joace rolul dublu al medicului şi al prezumtivului moştenitor de la căpătîiul capitalismului bolnav. Comuniştii interpretează situaţia ca pe o agonie a capitalismului, al cărui deces nu poate fi decît o chestiune de timp, aşa încît finalul letal va fi accelerat de cel care, pe de o parte, combate vraja tămăduitoare a fascismului, dar, pe de altă parte, mizează şi pe faptul că fascismul îi va inocula capitalismului doza de otravă care îi va face de petrecanie sistemului, lăsînd Partidul Comunist ca succesor voios. Unii vor să atenueze criza, ceilalţi – să o ducă la climaxul revoluţionar.

Olaf Gulbransson: „Regret, domnule, dar nasurile pur ariene au fost din păcate deja vîndute – toate" (revista *Simplicissimus*, 26 februarie 1933).

Nici unul dintre ei nu se gîndeşte că socoteala de acasă nu se potriveşte cu cea din tîrg şi că trebuie să mai ţii cont şi de paraziţi. Căci în cealaltă tabără, şi fasciştii, şi burghezia – adică unealta şi utilizatorul ei – se induc reciproc în eroare. Pe de o parte, mari părţi ale conducerii economiei germane se orientează spre linia naţional-socialistă, în credinţa că trebuie să urmeze acum calea lui Hitler pentru a putea menţine cursul industriei şi cursul „interesului global" („tactica îmblînzirii"). Pe de altă parte, şi Hitler ştie că trebuie să le dea industriaşilor certitudinea că au găsit în el, în Hitler, unealta

care îi va ajuta să-şi atingă *propriile* obiective politice. Numai dacă ei vor ajunge la această certitudine, Hitler îi va putea transforma în instrumente ale concepţiei sale globale, va putea integra „economia" în „blocul" său şi în „corpul oţelit al poporului" – atît de des invocat –, care se va înălţa din tranşeele şi mormintele războiului mondial

Noiembrie 1933. Noua Seriozitate. „Răul cel mai mic" te fereşte de „răul cel mai mare"

pentru a se desfăşura, în fine, ca învingător strălucit, pe teritoriile cucerite fulgerător. Atunci se va încheia şi perioada de simulare a lui Hitler – în sfîrşit, va putea fi pe deplin acela pe care l-a ales „providenţa", emisarul celor morţi, reîntorsul, spiritul revanşard. El, „aventurierul" (Braun), toboşarul, şarlatanul pe care toată lumea îl credea un isteric şi un cabotin, se dovedea a fi singurul realist adevărat în caruselul tacticienilor şi semirealiştilor – adică singurul care a ştiut să-şi urmărească obiectivele nu numai ca politician, ci şi ca psiholog şi dramaturg. El a practicat nu numai arta amăgirii, dar a înţeles şi că este necesar ca acelora dispuşi să se lase amăgiţi să li se creeze iluzia seriozităţii şi a idealismului. El s-a priceput să mînuiască

dorința colectivă de a se iluziona, creînd culisele unde fiecare să se poată lăsa amăgit după pofta inimii ; în capcana în care intenționează să se prindă cel dispus să se lase înșelat, aparența îi va servi celui înșelat ca scuză, dar, în același timp, va explica la sfîrșit de ce totul a trebuit să se întîmple așa cum s-a întîmplat.

Epilog

Şocul pleural. Despre arhetipul rîsului în Republica de la Weimar

„«Cunosc moartea, sînt un vechi angajat de-al ei – este supraapreciată, credeţi-mă. Vă pot spune că nu este aproape nimic de capul ei... Venim din întuneric şi ne întoarcem în întuneric, între aceste două momente există o serie de trăiri, dar începutul şi sfîrşitul, naşterea şi moartea, nu sînt trăite de noi în mod conştient, nu au un caracter subiectiv; ca evenimente, fac parte din domeniul obiectiv – aceasta este situaţia.»
În acest fel obişnuia consilierul aulic să consoleze pe cineva..."

Thomas Mann, *Muntele vrăjit*

Din atmosfera Republicii de la Weimar fac parte stări de spirit care dovedesc sarcasm şi ironie, dar nu umor. O naţiune care a pierdut un război şi a avut două milioane de morţi nu va mai rîde chiar atît de uşor. Faptul că una dintre primele reviste satirice de după război a fost o publicaţie dada intitulată *Der blutige Ernst* (*Lucru cît se poate de serios*)* indică direcţia în care se va îndrepta cultura rîsului în Republica de la Weimar. În rîsul acestui deceniu, veselia trebuie să treacă peste cadavre, iar la sfîrşitul lui se va rîde cu gîndul la cadavrele *in spe*. În 1929, cînd s-a întors la Berlin dintr-o călătorie în Franţa, Gustav Regler a auzit pentru prima dată acest rîs nou, cu care stăpînii din 1933 îşi vor inaugura regimul – acel rîs al mişcării Forţă-prin-Bucurie care răsuna din eurile militante şi din protezele eroice. Regler văzu un cocoşat care bătea într-o tobă prinsă de după gît şi cînta:

„A fost odat'un comunist
ce nu ştia ce-i un nazist,

---

* Joc de cuvinte. De fapt, literal, *Der blutige Ernst* ar însemna *Seriozitatea însîngerată* (n.t.).

şi-n casă brună că intra
şi fără oase că ieşea ! Hahahaha !"[1].

Rîsul salariatului, 1929.

Aproape că nu a existat în aceşti ani un rîs public care să nu fi fost cauzat de spaime şi îndreptat împotriva inamicilor – reali şi imaginari. Cei ce rîdeau erau fie victimele disparate care încercau să se ridice, prin rîs, deasupra ameninţărilor, fie cei care se amuzau cu anticipaţie pe seama victimelor viitoare, în maniera sus-amintitului vînzător de ziare nazist[2].

Thomas Mann a fost cel care a sesizat ca nimeni altul provocarea adresată umorului de către rîsul cinic. Încă de la începutul Republicii de la Weimar, a încercat să aprofundeze noul spirit al timpului instaurat după sfîrşitul epocii burgheze şi să ne sugereze ce înseamnă să trăieşti într-o lume „modernă" şi să „ţii pasul cu vremea", fără să te pierzi complet din cauza adaptării la „noile rele". În atmosfera alpină a *Muntelui vrăjit*, Thomas Mann îşi duce disputa în spiritul neocinic al Republicii de la Weimar – o dispută neînţeleasă de mulţi cititori, care credeau că aceste dezbateri la altitudinea de la Davos nu sînt decît ultimele răbufniri ale tendinţei burgheziei cultivate de a face spirite ieftine, fără nici o condiţionare socială. În realitate, Thomas Mann se confruntă cu misiunea de a sesiza spiritul de adaptare, de colaborare şi acceptare care alunecase în acest deceniu în mod irezistibil pe făgaşul cinic; în acelaşi timp, Thomas Mann încearcă să înfăţişeze o „convingere pozitivă" care să nu se bazeze pe acceptarea pseudosuverană a faptelor concrete, ucigător de obiective. Pe muntele

1. Regler, *Das Ohr des Malchus*, p. 158 : „Am văzut acum ce vindea : revista redactată de dr. Goebbels, *Der Angriff*. «Asasini ziua în amiaza mare», am spus"
2. *Cf.* „Dada-Lachen", cap. 2 ; „Hitlers Lachen", cap. 5 ; „Angestellten-Lachen", cap. 13.

vrăjit înfloresc, poate pentru ultima dată, imagini despre o umanitate ce rămîne spirituală fără a deveni cinică. Se profilează o ultimă pozitivitate care încă nu este pozitivism cinic. Este o umanitate care nu mai poate prospera jos, la „şes" Altitudinea de la Davos corespunde zonei psihice unde se desfăşoară drama muntelui vrăjit. Un umorist încearcă aici, încă o dată, să se ridice deasupra celor mai înalte culmi ale cinismului; de exacerbările ameţitoare ale acestora se poate convinge cel care aude urletul cîinilor morţii din spusele marelui cinic, consilierul aulic Behrens. El este personajul dominant la această altitudine, cel care dă tonul. Pe muntele vrăjit domină cinismul; doar meandrele pline de spirit ale prozei lui Thomas Mann ne explică din ce cauză această carte nu a fost înţeleasă, în mod clar şi necesar, ca o controversă hotărîtoare între două forme ale „suprimării" şi ale ironiei. Mai vechea tradiţie umorist-ironică duce aici o luptă împotriva ironiei moderne, de genul aceleia din hopa-gîntem-în-viaţă. În loc să se avînte cu cinism în vîltoarea luptei, un ironic de şcoală veche încearcă să se ridice deasupra cîmpului de bătaie. Ce-i drept, cochetează cu „expunerea" modernă şi cu autoabandonul cinic, plin de prezenţă de spirit, căci şi eroul acestei povestiri se abandonează aventurii de pe muntele vrăjit, lăsîndu-se tîrît de fluxul timpului alpin; dar în el se înfiripă totuşi ceva ce nu este doar un simplu abandon pasiv, ci o presimţire vagă despre ceea ce odinioară însemna „cultură" – o idee despre eul superior, despre umanitate şi despre acceptarea vieţii la vederea tuturor ispitelor „dezmăţate" ale regresului şi ale morţii.

Thomas Mann a sesizat cel puţin de trei ori fizionomia rîsului în Republica de la Weimar. Şi de fiecare dată este vorba despre un rîs care se eliberează, nemaiaparţinîndu-i celui care rîde. Atunci cînd – aşa cum se întîmplă pe muntele tuberculoşilor – grozăvia şi ridicolul se apropie prea mult unul de altul, izbucneşte un rîs pentru care nu mai purtăm nici o răspundere. Căci nu rîdem în acest fel cît timp deţinem controlul asupra noastră. În felul acesta rîde doar ceva din noi, atunci cînd sîntem cuprinşi deodată de o înţelegere care îşi are rădăcinile înfipte mult mai adînc în noi decît are voie să o perceapă eul nostru civilizat. În felul acesta rîde Hans Castorp, eroul povestirii, imediat după sosirea sa, cînd vărul său îi relatează foarte sec despre modul în care cadavrele sînt expediate în timpul iernii, cu un bob, spre vale:

„«Ei, aşa ceva!», exclamă Hans Castorp. Şi deodată izbucni în rîs, un rîs puternic, nestăpînit, care îi zguduia pieptul, schimonosindu-i trăsăturile feţei – puţin înţepenite din cauza vîntului rece – într-o grimasă uşor dureroasă. «Cu un bob! Şi îmi povesteşti aşa o chestie cu atîta calm? Ai devenit un cinic în aceste cinci luni!»

«Nu sînt deloc cinic», răspunse Joachim ridicînd din umeri. «În fond, de ce? Că doar cadavrelor nu le pasă... De fapt, s-ar putea ca omul să devină

cinic aici, la noi. Şi Behrens este un asemenea cinic bătrîn – de altfel, un tip formidabil, fost membru al unei corporaţii studenţeşti, chirurg strălucit după cîte se pare – îţi va plăcea. Apoi mai este Krokowski, asistentul – un individ foarte inteligent. În prospecte, activitatea sa este evidenţiată în mod special. Face psihanaliză cu pacienţii.»

«Ce face? Psihanaliză? Dar e respingător"», strigă Hans Castorp, iar veselia sa debordă acum. Nu o mai putea stăpîni; după toate celelalte, psihanaliza pusese capac – rîdea atît de tare, încît îi curgeau lacrimile printre degetele mîinii cu care îşi acoperise ochii, aplecîndu-se înainte..." (pp. 10-11).

Şi unchiul James Tienappel, consulul, care vine în vizită pe muntele vrăjit, va izbucni mai tîrziu şi el în rîs, cînd Hans Castorp îi va povesti despre toate realităţile cotidiene ale vieţii din sanatoriu, cum ar fi formaţiile tuberculoase, pneumotomiile, rezecţiile pulmonare şi cangrena pulmonară. Şi va înţelege că oamenii din lumea aceasta şi-au pierdut capacitatea de a se mai mira de ceva.

Cel mai măreţ şi fioros rîs, caracteristic pentru perioada respectivă, este însă rîsul-*şoc* obscen şi diabolic al lui Anton Karlowitsch Ferge. Aproape că l-ar fi costat viaţa acest rîs înfiorător care izbucneşte din el în timpul unei intervenţii chirurgicale la plămîni. Era un şoc pleural de felul celor care se pot produce cu ocazia unor asemenea intervenţii. Să ascultăm relatarea lui Ferge despre această întîmplare „infamă" în timpul căreia cel care rîdea nu-şi recunoştea propriul rîs, de parcă un străin ar fi rîs din el.

„Ochii cenuşii şi blînzi ai domnului Ferge deveneau mai mari, iar chipul său primea o tentă lividă ori de cîte ori vorbea despre acea întîmplare care fusese probabil înfiorătoare pentru el. «Fără narcoză, domnilor. Firește, alde noi nu suportă aşa ceva – este interzisă în aceste cazuri, înţelegi foarte bine şi, ca om rezonabil, accepţi situaţia. Dar anestezia locală, domnilor, nu pătrunde la mare adîncime – insensibilizează doar straturile de la suprafaţă, aşa că simţi cînd eşti deschis; firește, simţi doar un fel de apăsare, de parcă te-ar strivi ceva. Iată-mă deci culcat, cu faţa acoperită, ca să nu văd nimic – asistentul mă ţine la dreapta, iar sora-şefă la stînga. Am senzaţia că sînt apăsat şi strivit – asta din cauza straturilor de carne care sînt desfăcute, împinse la o parte şi ţinute aşa cu ajutorul depărtătoarelor. În această clipă îl aud pe consilierul aulic spunînd: Aşa!, după care începe, domnilor, să-mi pipăie pleura cu un instrument bont – trebuie să fie bont, ca să nu perforeze pleura înainte de momentul oportun; o pipăie pentru a găsi punctul unde trebuie să perforeze ca să introducă gazul; dar în timp ce face asta, în timp ce se plimbă cu instrumentul de-a lungul pleurei mele – domnilor, domnilor! s-a sfîrşit cu mine, s-a terminat cu mine, mi s-a întîmplat ceva de nedescris. Căci pleura, domnilor, nu este bine să fie atinsă, nu vrea şi nu are voie să fie atinsă: este ceva tabu, este acoperită cu carne, izolată şi inaccesibilă, o dată pentru totdeauna. Iar el o dezvelise acum şi o pipăia. Domnilor, mi s-a făcut rău. Îngrozitor, domnilor – nu mi-aş fi imaginat niciodată că există o senzaţie atît de oribil de scîrboasă şi de infamă, şi

de ordinară pe pămînt şi, în genere, făcînd abstracţie de iad! Am leşinat – am trecut concomitent prin trei leşinuri: unul verde, unul brun şi unul violet. În plus, în acest leşin am simţit o putoare, şocul pleural îmi atinsese simţul olfactiv, domnilor, mirosea infernal a hidrogen sulfurat, aşa cum miroase probabil în iad, şi, pe lîngă toate astea, m-am auzit şi rîzînd, în timp ce îmi pierdeam cunoştinţa – dar nu aşa cum rîde un om: era cel mai scîrbos rîs pe care l-am auzit în viaţa mea; căci pipăitul pleurei, domnilor, provoacă o senzaţie de parcă cineva te-ar gîdila în modul cel mai infam, exagerat şi inuman; asta şi nu alta este situaţia cu această ruşine blestemată, cu această tortură care este şocul pleural şi de care să vă ferească bunul Dumnezeu.»" (*Muntele vrăjit*, Berlin, 1947, pp. 374-375).

Încheiere

„...Ceea ce astăzi obosit asfinţeşte
Se înalţă mîine renăscînd.
Multe în noapte rămîn pierdute –
Ia seama, fii treaz şi atent."

J.v. Eichendorff, *Zwielicht*, 1815

„Poate că doar asta este:
inima mea atrage, cu timpul, vulturii.
Cel ce nu mai găseşte pămînt la stînga
vedea-va curînd tot globul rostogolindu-se
ca un pneu uzat spre veşnicele gropi
de gunoi –
Düdelüdüt, nu alerga de îndată
la mama cu nenorocirile tale..."

Peter Rühmkorf, *Selbstportrait*, 1979

De la începuturile istoriei filosofiei europene s-au auzit hohote de rîs care desfiinţau orice respect arătat gîndirii serioase. Laertios relatează despre un episod din viaţa protofilosofului Thales, părintele filosofiei ionice a naturii şi primul din seria bărbaţilor care personifică măreţia raţiunii occidentale; acesta îşi părăsi într-o zi casa din Milet însoţit de o bătrînă slujnică, pentru a se deda studiului firmamentului. Cu această ocazie căzu într-o groapă. „Cînd începu să ţipe, femeia îi strigă: «Nu eşti în stare, Thales, să vezi ce este la picioarele tale; cum vrei să-ţi dai seama ce se întîmplă pe cer?»."

Această observaţie batjocoritoare inaugurează o a doua dimensiune a istoriei filosofiei, în mare măsură invizibilă şi inaccesibilă – istoria „suprimării" filosofiei. Este mai curînd o transmitere de gesturi grăitoare din punct de vedere fizionomic decît o transmitere de texte. Cu toate acestea, ca tradiţie, dovedeşte o ţesătură la fel de densă şi de sigură ca aceea care consemnează, repetă şi transmite marile învăţături. În această tradiţie – mai degrabă tacită – apare un număr de gesturi fixe care revin de-a lungul mileniilor cu perseverenţa arhetipală şi mutabilitatea tipică motivelor primordiale: un clătinat din cap plin de scepticism; un rîs răutăcios; o reluare – ridicînd din umeri – a unor probleme mai apropiate; o uimire realistă în faţa neputinţei tocmai a celor mai spirituali; o perseverare obtuză asupra seriozităţii

vieții, spre deosebire de ghirlandele verbale superficiale ale abstracțiunii. Ceea ce conferă gîndirii filosofice măreție se dezvăluie aici ca expresie a unei slăbiciuni – ca neputință-de-a-fi-mic și ca absență a spiritului din ceea ce este de maximă notorietate.

În actuala încercare de a prezenta structura și dinamica fenomenelor cinice, această istorie a suprimării filosofiei a primit contururi mai precise. S-a arătat cum în kynismul lui Diogene din Sinope însuși rîsul la adresa filosofiei a devenit filosofic. Am vrut să arăt cum pantomimele și jocurile de cuvinte ale filosofului din butoi au generat Știința Voioasă, care a văzut seriozitatea unei vieți alterate renăscînd în seriozitatea alterată a filosofiei. Cu aceasta începe rezistența satirică a unei existențe, a cărei cunoaștere a fost transmisă prin concepte, împotriva conceptului prezumțios și a unui învățămînt exacerbat care are pretenția de a reprezenta o formă de viață. *Sokrates mainomenos* întruchipează în tradiția noastră un inițiator care denunță înstrăinarea idealistă în momentul apariției sale; el a mers atît de departe, încît și-a pus în joc întreaga existență ca argument pantomimic împotriva răstălmăcirilor filosofice; nu numai că a reacționat cu multă sensibilitate și duritate la absurdățile morale ale civilizației superioare, dar a fost primul care și-a dat seama de pericolul – personificat de Platon – ca școala să-și subordoneze viața, ca psihoza artificială a „cunoașterii absolute" să distrugă interdependența vitală dintre percepție, mișcare și înțelegere și ca în seriozitatea grandioasă a discursului idealist să fie reluată doar seriozitatea cu care viața cea mai lipsită de spirit se cramponează de „grija" sa, de „voința de putere" și de adversarii „cu care nu-i de glumit".

În glumele antifilosofice ale filosofului Diogene prinde contur o variantă arhaică a existențialismului; Niehues-Pröbsting a denumit-o – cu o formulare foarte fericită, influențată de Gigon – „impulsul kynic", prin care înțelege suprimarea filosofării din viața plină de prezență de spirit și orientată atît spre natură, cît și spre rațiune. Din această sursă pornește existențialismul critic al conștiinței satirice care intersectează, oarecum ca o diagonală tainică, spațiul filosofiilor europene predate cu seriozitate. Inteligența mobilă și înțeleaptă a rivalizat dintotdeauna cu discursurile greoaie ale teologilor serioși, ale metafizicienilor, moraliștilor și ideologilor[1]. Și Marx, dialecticianul plin de elocvență, care voise să corecteze tot ce este anapoda în lume, și ironicul disperat Kierkegaard, care a subminat cu principiul său „existență" falsa dominație a ambiției de-a-înțelege-totul, au urmat, cu întîrziere, tradiția străveche a permanentei suprimări a filosofiei.

1. Este o inteligență „literară" în sensul cel mai larg al cuvîntului. În măsura în care analiza cinismului este *și* filosofie a literaturii, ea depășește distanța dintre performanțele inteligenței din domeniul literar-poetic și cele din domeniul filosofic-discursiv.

Începînd cu Marx, Kierkegaard şi Nietzsche, merită să li se dea încă ascultare doar acele eforturi de gîndire care promit să ţină pasul cu suprimările ironice, practice şi existenţiale ale filosofiei. De peste o sută de ani, filosofia critică nu mai este suficient de sigură pe sine pentru a-şi permite să se lase surprinsă asupra naivităţilor sale serioase transmise prin tradiţie. Din această cauză, de atunci se străduieşte din răsputeri să rivalizeze cu realismele în faţa cărora se blamase din zilele slujnicei din Milet. Gîndirea filosofică se vinde astăzi cu bucata într-un iarmaroc al autosuprimărilor şi se dă peste cap în zelul său de a fi pe placul realismelor ironice, pragmatice şi strategice. Riscul unor asemenea metamorfoze realiste este evident: răul este foarte uşor înlocuit cu ceva şi mai rău. Este un drum foarte scurt de la „suprimarea" kynică a filosofiei la autodezmiţirea cinică a ceea ce marea filosofie a întruchipat în aspectele ei optime.

Vieţii prinse între mit şi cotidian, filosofia i se opunea odinioară ca acel element care reprezenta, fără doar şi poate, componenta mai înţeleaptă datorită înţelegerii sale pentru „viaţa bună", a formelor sale sociale şi a premiselor moral-cosmice. Ea şi-a pierdut prestigiul pe măsură ce şi-a pierdut avansul evident de înţelepciune faţă de „viaţa obişnuită" În procesul de tranziţie de la filosofiile arhaice la filosofia bazată pe argumente, ea intră în conul de umbră al izolării de realitate. A trebuit să accepte să fie eclipsată de filosofiile independente ale pragmaticii, economiei, strategiei şi politicii, pînă a devenit infantilă şi academică cu fineţurile ei logice şi s-a trezit că se află în postura proastei utopice din cauza reminiscenţei marilor idealuri. Filosofia este încercuită astăzi din toate părţile de empirisme răutăcios-înţelepte şi de disciplinele realiste ale celor-care-le-ştiu-pe-toate-mai-bine. Dacă acestea ar şti cu adevărat ce este mai bine, poate că dispariţia filosofiei nu ar însemna o pierdere prea mare. Avînd însă în vedere că disciplinele şi filosofiile ştiinţifice de astăzi sînt, fără excepţie, suspectate că oferă teorii de înrăutăţire şi nu de ameliorare, interesul nostru se îndreaptă din nou spre ceea ce nu şi-a găsit locul cuvenit, şi anume prin nici o suprimare de pînă acum a filosofiei. Într-o lume dominată de nedreptate, exploatare, război, resentimente, izolare şi suferinţă oarbă, „suprimarea" filosofiei prin strategiile înţelepte ale unei asemenea vieţi mai aduce, în plus, şi lipsa dureroasă a filosofiei; această lipsă se arată, printre altele, şi în dorinţa neoconservatoare de a găsi sensuri, caracteristică prezentului. „Viaţa greşită" care se lăuda cu depăşirea filosofiei şi a metafizicii nu înţelesese niciodată contradicţia dintre filosofie şi acest gen de viaţă. Ea aştepta de la viaţă ceea ce Thales definise drept „marea dificultate" – şi anume să te cunoşti pe tine însuţi.

În acest punct ironiile se inversează. Marea filosofie a avut dintotdeauna o atitudine mai serioasă faţă de viaţă decît a avut „viaţa serioasă" faţă de filosofie. Atitudinea sa fundamentală faţă de viaţă

s-a caracterizat întotdeauna printr-o exigenţă plină de respect; ea îi atrage mereu atenţia asupra capacităţii nebănuite de a se autoînălţa la generalitate. Distanţa stabilită – începînd cu „perioada axială" a marilor culturi (cca 500 î.Hr.) – între „spirite" înalte şi mărunte a devenit un stimul al sistemelor filosofico-antropologice de exerciţiu şi al teoriilor evoluţioniste. Formula clasică „cunoaşte-te pe tine însuţi" includea exigenţa unei autolimitări disciplinare a indivizilor – o exigenţă necunoscută pînă atunci, legată de o exacerbare la fel de nemaipomenită a autoînţelegerii cosmice. De la această înălţime, conştiinţa cotidiană, cu toate manipulările sale practice învăţate, cu toată convenţionalitatea sa de scurtă respiraţie şi cu neputinţa manifestată faţă de afecte, pare să fie o formă preliminară neserioasă şi lipsită de maturitate a raţiunii dezvoltate. De acum înainte filosofia duce o luptă cu conştiinţa cotidiană pentru a-şi însuşi refuzul – în parte surd, în parte plin de viclenie – al acesteia de a deveni *adultă* în sens filosofic, adică de a se integra în mod conştient în „întreguri pline de sens". De aceea, filosofia clasică, axată pe principiul „cunoaşte-te pe tine însuţi", este în esenţă exerciţiu pedagogic. Exigenţa autocunoaşterii viza o autointegrare a indivizilor reflexivi în ansambluri sociale şi naturale bine orînduite – cu promisiunea implicită ca omul să se poată simţi integrat într-o configuraţie raţională naturist-cosmică mai profundă, chiar şi acolo unde condiţiile sociale contravin oricărei urme de orînduire raţională. Cu principiul „cunoaşte-te pe tine însuţi", filosofia clasică îi promitea fiecăruia că în drumul său spre interioritate va găsi un numitor comun pentru lume şi propriul eu. În felul acesta, ea îşi asigura o obligaţie care nu putea fi supralicitată şi care stabilea o legătură garantată între existenţă şi reflecţie. Iată de ce la Thales astronomia şi autoanaliza puteau merge mînă în mînă. Cît timp filosofia putea crede într-o consonanţă dintre experienţa lumii şi experienţa proprie, principiul „cunoaşte-te pe tine însuţi" putea fi extins la proporţiile unei enciclopedii a cunoaşterii, iar enciclopedia se putea contracta la proporţiile lui „cunoaşte-te pe tine însuţi". Sistemele clasice şi-au împrumutat patosul din certitudinea că experienţa lumii şi experienţa proprie trebuie să fie convergente sub semnul „absolutului". Ele puteau pleca şi de la teza că reflecţia şi viaţa, raţiunea teoretică şi cea practică nu s-au putut înstrăina niciodată total una de alta, deoarece orice cunoaştere îşi găseşte un ultim normativ în autocunoaşterea celor ce ajung la cunoaştere.

În epoca modernităţii, clamele care, în gîndirea clasică, ţin reflecţia şi viaţa legate una de alta se desfac. Ne este tot mai clar că sîntem pe punctul de a pierde numitorul comun pentru experienţa proprie şi experienţa lumii. Chiar şi venerabilul postulat al autocunoaşterii este suspectat în ziua de astăzi de a fi fost o naivitate; iar ceea ce mai demult părea să fie o culme a reflexivităţii este bănuit de a fi fost doar o fata morgana născută din întrebuinţarea abuzivă a metaforei

reflecției. De fapt, cea mai mare parte a cunoașterii obiectelor s-a desprins astăzi de orice referire la un „eu" și se înfățișează conștiinței noastre în acea obiectivitate diferențiată de la care nici un drum nu mai duce „înapoi", la subiectivitate. În cunoașterea științifică modernă, eul nu se intuiește nicăieri pe „sine însuși" – iar acolo unde acesta se apleacă încă asupra sa, părăsește lumea realităților concrete datorită tendinței sale vădite spre interioritate nelumească. În felul acesta, interioritățile și exterioritățile, subiectivitățile și obiectele s-au disociat în gîndirea de astăzi, devenind „lumi străine" una de alta. Însă o dată cu aceasta dispare și premisa clasică a filosofării. Căci postulatul „cunoaște-te pe tine însuți!" este de mult înțeles de reprezentanții modernității ca invitație la o incursiune în eu adresată unei ignoranțe rupte de viață. Reflecția modernă își declină în mod categoric competența de a integra fără nici o fisură subiectivitățile în lumile obiective; dimpotrivă, ea dezvăluie prăpastia care le separă. „Eul" se știe racordat în mod misterios la o „lume", fără să se poată recunoaște în ea în sensul cosmologiei grecești; și nici o instanță „mediatoare", cum ar fi social-psihologia sau neurofiziologia, nu poate schimba situația. Iată de ce autoreflecția modernă nu se mai întoarce „acasă", în ciuda „cotirilor înapoi". Subiecții nu se simt „la ei acasă" nici în „ei înșiși", nici în ambianțele lor. Gîndirii radicale a modernității i se dezvăluie un vacuum în polul propriului eu și o înstrăinare în polul lumii; iar rațiunea noastră nu-și poate imagina, în ciuda străduințelor, cum s-ar putea recunoaște un vacuum într-un „eu" străin.

Aici se manifestă o reflexivitate, ca să zicem așa, neeuclidiană, care nu se mai poate roti în jurul identității eului. Dacă mișcările reflecției din filosofia clasică au putut fi reproduse în structura *Odiseei* lui Homer – în care un erou plecat de acasă se întoarce iar acasă, după peregrinări și rătăciri prin lumea întreagă, și este *recunoscut* de soția sa, adică de „sufletul" său, ca fiind același care plecase –, reflecțiile gîndirii moderne nu mai găsesc drumul înapoi, spre „acasă". Fie că bat pasul pe loc, mișcîndu-se în vîrtejuri neesențiale și sărace în experiențe, fie că bîntuie, ca jidovul rătăcitor sau ca Olandezul Zburător, străbătînd străinătățurile fără nici o speranță de a ieși la liman. Ulise din ziua de astăzi nu mai ajunge în Ithaca; Penelopa l-a dat de mult uitării; și chiar dacă destramă în timpul nopții cămașa țesută în timpul zilei, ca să nu o „termine", asta nu o împiedică să uite de fața „aceluia" care s-ar putea reîntoarce, deoarece vede atîtea alte fețe ale nenumăraților ei pețitori. Chiar dacă Ulise ar ajunge cu adevărat în ținuturile sale de baștină, nu ar avea loc o „recunoaștere", iar propriul punct de plecare i-ar părea și lui la fel de străin ca toate celelalte meleaguri pe care le-a cunoscut în peregrinările sale. Pentru subiectul modern „care vagabondează prin existență" nu mai există o revenire la „ceea ce este identic". Ceea ce nouă ni se părea a fi „propriu" și „origine" s-a schimbat deja și s-a pierdut în momentul în care „ne întoarcem înapoi".

Avînd în vedere aceste dezvoltări, lucrurile nu stau prea bine cu pretenţia filosofiei clasice de a fi „mai serioasă" decît viaţa. Din momentul în care gîndirea modernă nu a mai cutezat să transpună autocunoaşterea în cunoaştere a lumii şi experienţa lumii în experienţă proprie, filosofia a trebuit să se retragă de la teoriile „raţiunii obiective" la teoriile „raţiunii subiective". În felul acesta dispare baza patosului întregului, dominant în Antichitate, iar filosofia se prăbuşeşte în imperfecţiunea şi instabilitatea aparentă a subiectivului. În realitate însă, acest subiectiv s-a dezvoltat şi s-a consolidat în procesul civilizaţiei moderne atît de mult, încît a reuşit să găsească în sine stabilitatea de care avea nevoie pentru autoconservare. „Subiectivitatea" s-a extins asupra lumilor „obiectelor", transformînd atotputernica primă natură într-o a doua, domesticită. Aici găsim sursa modernităţii: aceasta duce evoluţia „subiectivului" la faza de obiectivitate relativă; evoluţia de la ceea ce este lipsit de stabilitate la ceea ce îşi dă sieşi stabilitate; transformă sălbăticia lumii în ceva gîndit şi făcut de noi. Filosofiile moderne care şi-au propus să înţeleagă aceste transformări sînt acelea pe care le considerăm, în mod justificat, ca fiind „raţionale": filosofiile sociale, filosofiile ştiinţelor, filosofiile muncii, filosofiile tehnice, filosofiile limbii; ele se leagă nemijlocit de producţia, acţiunea, gîndirea şi vorbirea elementului subiectiv devenit sigur de sine. De aceea filosofia care prin speculaţiile sale nu trece pe lîngă structurile lumii moderne este, structural, o Filosofie Practică. Ca atare, ea trebuie să pună pe acelaşi plan ceea ce este inteligibil în lume cu ceea ce este fezabil, imaginabil, verificabil şi experimentabil la modul raţional. În teoria raţiunii subiective, lumea se rezumă la conţinutul *acţiunii noastre*. Subiectivitatea s-a concretizat totalmente în practică.

Mizeria evidentă a Filosofiei Practice moderne care ar dori foarte mult să realizeze ceva valabil – în primul rînd o etică general obligatorie şi strict fundamentată –, dar nu reuşeşte pentru nimic în lume aşa ceva, nu este decît mizeria raţiunii subiective în genere. Aceasta găseşte un sprijin în sine doar în măsura în care continuă fără întrerupere asaltul activist asupra „practicii". Raţiunea modernă ştie că este încătuşată de spatele tigrului practicii. Cît timp acesta îşi urmează traiectoria prevăzută, raţiunea subiectivă îşi menţine un echilibru relativ; dar vai şi amar dacă tigrul este cuprins de una din crizele sale notorii şi îl apucă nebunia fiindcă dă de ceva împotrivire sau vede o pradă rentabilă. În acest caz le dă de înţeles călăreţilor practicii că un animal de pradă de gabaritul său nu mai poate fi ţinut sub control cu ajutorul unor tranchilizante etice. De aceea Filosofia Practică, ce se străduieşte să fie serioasă, devine fără să vrea un seminar pentru managementul modern al tigrilor. În cadrul ei se poartă dezbateri asupra alternativei: este posibil să stai de vorbă la modul rezonabil cu animalul sau ar fi de preferat să i se sacrifice

bestiei sistemic-încăpățînate cîțiva dintre călăreții de care se poate dispensa toată lumea? La aceste discuții de domesticire purtate de rațiunea subiectivă cu tigrul practicii participă în mod necesar și cinismul, care, auzind că se face apel la rațiune, dă de înțeles, făcînd cu ochiul, că lucrurile nu trebuie luate chiar atît de în serios. Și aparențele pledează pentru această optică; acolo unde gîndirea trebuie să-și bată capul în primul rînd cu proiectele practicii – declanșate și de ea, dar devenite apoi autonome –, rațiunea subiectivă este ironizată și ca rațiune, fiind suspectată că este doar o subiectivitate care se năruie și cade grămadă. Filosofia modernă, odinioară atît de sigură pe sine, se atrofiază cu o irezistibilă ironie, devenind un raționalism circenzic ce se comportă îngrijorător de neajutorat cînd se străduiește să dreseze tigrul practicii. Că în această îndeletnicire filosofii devin, cu timpul, și ei puțin ciudați nu trebuie să ne mire, avînd în vedere situația. Ca să ne facem o imagine mai concretă despre ciudățeniile filosofiei din lumea modernă, să ne gîndim la un episod din Antichitate, cînd un prinț diadoh grec primise de la un maharajah indian doi elefanți în dar; ca să se revanșeze, prințul îi dărui maharajahului doi filosofi foarte rezonabili.

În lumina crepusculară a Luminismului tîrziu se profilează tot mai mult convingerea că „practica" noastră, pe care am considerat-o întotdeauna copilul cel mai legitim al rațiunii, reprezintă în realitate mitul central al modernității. Demitologizarea practicii, devenită în felul acesta scadentă, necesită corecturi radicale ale caracterului de-la-sine-înțeles al Filosofiei Practice. Aceasta trebuie să-și dea acum seama cît de mult fusese aservită mitului despre caracterul activ și cît de orbește se abandonase alianței ei cu activismul și constructivismul rațional. Din cauza acestei orbiri, rațiunea practică nu a putut înțelege că suprema noțiune de comportament nu înseamnă acțiunea și non-acțiunea și că ea nu va ajunge la un randament maxim dacă reconstruiește structurile acțiunii noastre, ci dacă înțelege în mod exhaustiv relațiile dintre acțiune și non-acțiune. Fiecare acționare activă se grefează în matricea pasivului; fiecare acționare prin care se dispune de ceva rămîne dependentă de masivul stabil al indisponibilului; fiecare schimbare este susținută de perseverarea fermă a imuabilului; și tot ce este calculat și premeditat se sprijină pe soclul indispensabil a ceea ce este spontan și neprevăzut.

La acest punct, cea mai modernă reflecție este ajunsă din urmă de clasicul dicton „cunoaște-te pe tine însuți". Ne duce, într-o mișcare cvasineoclasică a gîndirii, la punctul unde se poate observa cum eul activ, productiv și reflexiv, este lăsat să pătrundă într-un eu non-activ, de care nu poate dispune din direcția nici unui fel de acțiune. Toate subiectivitățile, competențele, activismele, iluziile de a fi făptuitor sînt încă purtate de acest ceva mai profund; și deși faptul-de-a-fi-activ ține de esența noastră, în fond, prin structură, este un

a-se-lăsa-făcut. Convingerea că „fezabilitatea" se lovește de limite structurale și-a pierdut, după prelucrarea ei de către Luminism, tonul antiluminist și nu mai aterizează în mod necesar în filosofiile răutăcioase ale neputinței, cu care se îndeletnicește de multă vreme conservatorismul bisericesc. Se poate vedea acum că rațiunea și practica nu sînt indisolubil legate una de alta, ci că în ne-practică, într-o acțiune de omitere, într-o tolerare a ceea ce se întîmplă, și în neintervenție își pot găsi expresia calități superioare ale înțelegerii în comparație cu orice altă acțiune, oricît de chibzuită.

Trebuie să-l citățm încă o dată pe martorul nostru cheie din Antichitate, adică pe Diogene din Sinope, vagabondul iluminat, naturo-pateticianul autosuficient și ironic care, cu „abstinența" sa, a creat un model pentru acele vechi virtuți europene ale renunțării pe care timpurile moderne, cu etosul lor de autoafirmare activistă, le-au repudiat într-un mod cît se poate de radical. Dintre numeroasele anecdote care evidențiază tendințele pedagogice, se distinge cu deosebită pregnanță mai ales una:

> „Lăuda pe cei care sînt pe punctul de a se căsători și se opresc, pe cei care au de gînd să plece cu corabia și nu pornesc niciodată, pe cei care se gîndesc să facă politică și nu fac acest lucru, pe cei care-și propun să aibă și să crească copii fără s-o facă și pe cei care se pregătesc să trăiască în societatea potentaților și totuși, pînă la urmă, nu se apropie niciodată de ei" (*Diogenes Laertios*, VI/29).

Observăm aici o componentă enigmatic-orientală, ba chiar asiatică în sentimentul de viață al acestui om ajuns de pe meleagurile îndepărtate ale Mării Negre în metropola vestică Atena. Ea ne arată că: dacă nu am întreprins nimic, nu există nici tigrul de pe spatele căruia ar fi greu să cobori; cine poate renunța nu este tîrît de proiecte eliberatoare; cine practică abstinența nu nimerește în automatul autoperpetuării activismelor dezlănțuite. Prin faptul că Diogene – după cum se spune – a opus „natura contra legii", el a anticipat principiul autoreglării și a redus la dimensiuni „naturale" intervențiile active; pătruns de conștiința înflorii spontane a structurilor, s-a bazat pe entelehie, respingînd „proiectele". Însă chiar dacă kynismul antic, cu convingerea sa socratică despre posibilitatea de a învăța pe altul să fie virtuos, miza în mare măsură pe eforturile depuse de „subiect", el știa totuși că rațiunea subiectivă devine capabilă să perceapă în sine o rațiune „obiectivă" doar prin non-acțiune și pasivitate. Marea gîndire antică își are rădăcinile în experiența răbdării entuziaste; căci după ce a atins culmile gîndirii, gînditorul se dă la o parte și se lasă pătruns de adevărul „care i se arată". Receptivitatea omenească față de ceea ce numim astăzi – cu milă și în același timp cu nostalgie – „rațiune obiectivă" își avea, la antici, fundamentul în „pasivitatea cosmică" și în urmărirea procesului prin care gîndirea radicală poate recupera

întîrzierea inevitabilă în raport cu lumea deja existentă şi reuşeşte, datorită experimentării existenţei, să se ridice la acelaşi nivel cu „întregul". Aceasta duce la temerităţile clasice ale raţiunii-lumii sau ale logosului, care, ca să-l citäm pe Heidegger, trasează existenţei însăşi sarcina de a „pune să fie gîndit" ceea ce dă de gîndit.

Faptul că modernitatea a trebuit să renunţe la teoriile raţiunii obiective derivă din relaţia fundamental schimbată a gîndirii moderne faţă de lume. Pentru raţiunea subiectivă este insuportabil ca teoriile logosului să pretindă de la noi să renunţăm la „propriile interese" şi să ne integrăm într-un „ansamblu" mare – cam aşa cum părţile componente ale unei totalităţi care are grijă de toţi ar trebui să se subordoneze acesteia. Nu mai putem în nici un caz accepta modelul relaţiei dintre parte şi întreg pentru relaţia dintre subiectivitate şi lume; elementul subiectiv este fără doar şi poate o „lume în sine", şi chiar dacă astăzi s-a pierdut necesarmente ideea armonioasă despre individ ca oglindă microscopică a macrocosmosului, totuşi subiectivitatea modernă se evidenţiază şi acum ca microhaos independent într-un talmeş-balmeş inaccesibil raţiunii. Ne-am specializat mai ales pe subiectivitate fiindcă, nici dacă am vrea, nu putem crede în sensul şi bunăvoinţa unui întreg. Mai drastic spus: ne-am subiectivizat ca subiecţi deoarece am apucat întregul ca sfîşiere, natura ca sursă a unor lipsuri crunte şi lumea socială ca război mondial. Toate acestea au trezit în conştiinţa modernă o sensibilizare plină de suspiciune faţă de teoriile prea insistente despre întreg cu ajutorul cărora mizeria lumii urma să fie prezentată ca armonie, iar pretenţiile individuale faţă de viaţă să fie orientate spre autosacrificare. Teoriile tradiţionale despre o raţiune obiectivă s-au compromis deoarece s-a observat că nu sînt decît tertipuri puse în slujba orînduirilor autoritare. Ele urmăreau să instileze membrilor societăţii interiorizarea victimelor în folosul ansamblurilor sociale, care, pînă la urmă, sînt atît de intransigente faţă de indivizi, de parcă acest sacrificiu nici nu ar fi existat. Nu întîmplător perioada Luminilor a început cu manifestările de scepticism faţă de eficienţa sacrificiilor religioase şi cu demascarea şarlataniilor făcute de preoţi cu sacrificiile. Dacă asemenea suspiciuni au ajuns să prindă rădăcini, nici unui individ nu-i va mai trece prin minte să se sacrifice „pe sine" sau „ceva din sine". Luminismul modern ne-a învăţat să abrogăm pas cu pas procesul de interiorizare a victimelor, pînă cînd viaţa noastră s-a conturat individualizată, clară, nesacrificată, dar şi nelegată de imposibilul „întreg mare" – ca agregat al purei dorinţe de viaţă, blindată de raţiunea subiectivă, care nu mai acceptă orice, în schimb pretinde totul de la existenţă.

În procesul de demontare legitimă a marilor imagini universale despre raţiunea obiectivă, Luminismul riscă să distrugă nu numai pretextele ideologice ale imposturii practicate cu sacrificiile, ci şi conştiinţa pasivă moştenită, fără de care raţiunea practică nu poate

fi o raţiune adevărată. În perioadele sale optime, şi gîndirea „logocentrică" clasică ştia că viziunile sale despre raţiunea „obiectivă" a lumii nu pot fi obţinute cu forţa printr-o acţiune mentală consecventă, ci că acestea apar fulgerător, ca momentele de noroc, atunci cînd „se face tot posibilul", iar interdependenţa mai mare dintre acţiune şi non-acţiune devine vizibilă. Iată de ce acolo unde apare la modul serios ideea unor întreguri străbătute de raţiune, gînditorul atestă că îşi cunoaşte nu numai eforturile active, ci şi raţiunea pasivă a unei non-acţiuni integratoare. De aceea ideea că lumea în integralitatea sa este un proces simfonic poate fi interpretată şi ca un cifru al capacităţii subiective de a ajunge la o destindere extremă într-o relaţie faţă de lume care să nu mai fie de adversitate. Cine reuşeşte „să se simtă în largul său" într-o structură cosmică – de parcă ar fi la el acasă – nu tinde spre automutilare în avantajul unui întreg monstruos, ci spre o integrare creatoare în posibil şi spre o menţinere şi augmentare spontană a existenţei. Aşa ceva corespunde în mod vădit şi celui mai subiectiv interes al raţiunii.

Aici îşi are punctul de plecare ceea ce aş numi nu dialectica, ci ironia Luminismului. Ea s-a bucurat de atîta succes timp de două secole datorită ambiţiei activiste de a face, de a planifica şi de a gîndi singură totul, încît între timp propriul succes i-a devenit aproape insuportabil. Şi anume, acolo unde raţiunea modernă subiectivă nimereşte în angrenajul intereselor subiective, raţiunea rămîne, în mod ironic, de căruţă; în timp ce acolo unde raţiunea subiectivă determină ceva rezonabil, subiectivităţile sînt cele care trec pe planul al doilea. Subiectivitatea *empirică* este cel puţin la fel de îndepărtată de *raţiunea* subiectivă ca aceasta de cea „obiectivă". Ambele sînt exaltate la modul „idealist" dacă le privim din perspectiva „simplei vieţi" În realitatea socială, raţiunea subiectivă este înghiţită de raţiunea privată, fiind coborîtă de la nivelul ei frumos de generalitate pe pămîntul micilor de calcule individuale care se confruntă în mod haotic unele cu altele. Se vede astăzi clar că nici construcţiile moderne ale unei raţiuni subiective nu erau mai puţin utopice decît viziunile antice şi medievale despre o raţiune obiectivă. Căci raţiunea subiectivă nu înseamnă nimic în lipsa unui subiect general coerent. În consecinţă, gîndirea modernă este bîntuită de stafia unui „subiect global" care ar însuma întregul potenţial de raţiune al speciei. Universalismul luminist are obiectivele cele mai înalte spre care poate năzui o gîndire orientată spre totalitate. Această gîndire trăieşte din ideea medierii comunicative totale, în care toate particularismele să fie integrate într-un discurs planetar. Fără nucleul său comunicativ-patetic, raţiunea subiectivă nu s-ar putea opune prin nimic reducerii ei la proporţiile unei raţiuni particulare, în slujba egoismelor individuale, de grup şi de sistem. Luminismul nu poate face abstracţie de războiul calculelor individuale şi nu se poate refugia în sfera generalităţii decît dacă anticipează

înțelegerea generală. De cînd a dizolvat comunicarea socială sub semnul mitului, Luminismul trebuie să mizeze pe mitul comunicării. În cadrul acesteia, calculele individuale militante ar fi atît de slăbite și obligate să se destindă, încît s-ar putea integra în formații rezonabile. Ia astfel naștere o structură asemănătoare aceleia observate în relația dintre individ și „rațiunea obiectivă". Doar dacă indivizii devin în mod conștient pasivi și calmi, generalul se va impune față de particular, obiectivul față de subiectiv, experiența față de simpla reprezentare. Poate aștepta ceva rezonabil de la comunicare doar acela care, acceptînd o atitudine de pasivitate clasică și toleranță profundă față de generalitate, a admis prioritatea procesului de înțelegere față de motivele individuale ale participanților. În caz contrar, oricît înțelegere ar exista, ar ieși mereu la iveală că nu există o înțelegere. Dacă incapacitatea de a se subordona reprezintă o caracteristică structurală a autonomiei moderne a subiectului, rațiunea subiectivă trebuie să se subordoneze priorității comunicării față de cei care comunică și a experiențelor față de „necesități" – altfel ar înceta să mai existe ca rațiune.

Critica rațiunii cinice a arătat că „subiecții" deveniți deopotrivă duri și abili în urma constrîngerilor luptei sociale au manifestat în toate timpurile indiferență față de generalitate și nu au ezitat să renunțe toate înaltele idealuri culturale atunci cînd erau în joc probleme de autoconservare. „Rațiunea militantă" este din capul locului activistă și lipsită de pasivitate ; ea nu permite cu nici un preț să fie diluată și nici nu se subordonează priorității a ceea ce este comun, general sau omniprezent. În asemenea împrejurări, Filosofia Practică este înghesuită în limite supărător de înguste. Rațiunea practică, ce încearcă să dirijeze activitatea subiectivităților, atacă zadarnic perseverența neînduplecată a milioane de centre fărîmițate ale rațiunii private. Acestea urmăresc să subordoneze unor condiții private orice raționalitate și se comportă de parcă Luminismul nu ar mai avea ce căuta în anumite locuri rezervate, unde se urzesc calculele secrete. Rațiunea subiectivă coborîtă la rang de rațiune privată poartă totdeauna în sine o *înclinație spre noapte* (Ernst Weiss), o ignorare plină de viclenie a conexiunilor, o încercare de a se face inaccesibilă pentru pretențiile generalității și o durificare strategică, inoculată de viață, față de orice cîntece de sirenă ale comunicării și concilierii. Da, calculele individuale „serioase" ar vrea uneori să înceapă „tratative" – dar dacă partenerii de dialog sînt asistați de strategi interiori, „comunicarea" este pervertită din punct de vedere strategic. Comunicarea productivă se sustrage fezabilității calculate și, dacă reușește, structura sa este de „a-lăsa-să-i-se-comunice" În schimb, analiza cinismului descrie interacțiunile dintre subiectivismele nerelaxabile, centrele foarte bine echipate ale rațiunii private, conglomeratele înarmate pînă în dinți ale puterii și sistemele susținute științific ale

superproducției. Nici una nu intenționează cîtuși de puțin să se supună unei rațiuni comunicative – dimpotrivă, vor să o subordoneze condițiilor lor private simulînd o comunicare.

Sub presiunea suferințelor cauzate de crizele din ultima vreme, aparținătorii civilizației noastre se văd obligați să repete într-o manieră cvasineoclasică dictonul „cunoaște-te pe tine însuți", descoperind cu această ocazie inabilitatea lor sistematică de a găsi o comunicare care să poată oferi o adevărată relaxare. Componenta subiectivă care nu se poate „oglindi" în nici un „întreg" se regăsește, oricum, în numeroasele subiectivități analoage care, la fel de lipsite de o lume proprie și la fel de închistate, urmăresc mereu doar ceea ce le este „propriu"; iar acolo unde interacționează cu altele, sînt legate între ele doar în mod deficitar și revocabil, într-o „cooperare antagonistă". Noua formulă a lui „cunoaște-te pe tine însuți" produce imaginea unei nemaipomenite autoconservări, care îi este opusă fără scrupule fiecărui „eu" de către toate celelalte. Prin urmare, dacă, în modernitate, experiența individuală și cea a lumii ajung la convergență în ciuda distanței care le separă, aceasta se întîmplă doar atunci cînd luptele pentru autoconservare – duse de rațiunea subiectivă privatizată atît în interior, cît și în exterior, atît pe plan psihologic, cît și pe plan tehnologic, atît într-un domeniu apropiat, cît și în politică – produc aceleași izolări ale subiectului, aceleași înghețări, aceleași subiectivisme polemico-strategice și aceleași dezmințiri pline de abilitate ale idealurilor etice de înaltă cultură. Am încercat să găsesc un limbaj în care să poată fi utilizate aceleași expresii pentru ambele sfere; și în analiza cinismului limbajul experienței proprii este direct sincronizat cu cel al experienței lumii – admițînd că am vrut să punem în discuție eul cu o extremă sinceritate, iar aspectul lumii, cu o claritate lipsită de orice scrupule.

Evident că analiza cinismului urmărește o critică a rațiunii subiective fără a intenționa să ne întoarcem de-a dreptul la iluziile pierdute ale celei obiective. Ar fi însemnat să combatem o seriozitate falsă cu alta la fel de falsă. Din această cauză, critica „rațiunii cinice" aduce argumente imanente și „dialectice"; făcînd o evaluare generală a evoluției Luminismului, ea recapitulează contradicțiile sale interioare, reluînd „munca ironică la supraeu" sau, mai bine zis, „munca polemică pe ideal", care, sub dominația subiectivităților strategice din societățile militare și împărțite în clase, trebuia în mod inevitabil să atragă atenția. Ne preocupă în acest context „lupta culturală" pentru marile idealuri a căror valabilitate sau nevalabilitate își dă verdictul asupra trăiniciei sau declinului integrității personale și colective: eroismul; legitimitatea puterii; iubirea; medicina; proslăvirea a tot ce este viu; adevărul; autenticitatea; supunerea empirică; echitatea unui schimb – în această succesiune am urmărit fenomenologic diferite sfere de valori, cu fracturile și luptele lor interne. Cîndva, fără

rezerve, trebuie luate în serios aceste idealuri pentru a putea restabili drama acuzelor satirice aduse de către kynica *Résistance*, precum și tragicomedia autodezminţirii lor făcută de cinismul serios al voinţei de putere și profit. Cine nu a respectat vreodată asemenea idealuri, orientîndu-se – în mod echivoc – spre ambiguitatea lor, nu va înţelege necesitatea problemelor ridicate aici : de unde pornesc aceste ambiguităţi și care experienţe au tulburat lumina odinioară „aparent" neproblematică a Luminismului, transformînd-o în crepusculul superproblematic al modernităţii tîrzii. În felul acesta, critica „raţiunii" subiective ca raţiune strategică și a raţiunii strategice ca raţiune cinică străbate o odisee foarte contorsionată a ambivalenţelor, liniile acestora încurcîndu-se în complexităţi tot mai ameninţătoare pe măsură ce ne apropiem de prezent.

„Sapere aude ! Ai curajul să te folosești de *propria* ta raţiune ! este lozinca Luminismului" – spusese Immanuel Kant în renumita sa lucrare *Was ist Aufklärung ?* din 1784, formulînd lozinca teoriei raţiunii modern-subiective încă sigure pe ea. Cu un optimism sceptic și cu eforturi subiective, ea se încumeta să o scoată la capăt cu acele tendinţe ale lumii care *încă* nu se supuneau criteriilor raţiunii. Posibilitatea de a ști tu însuţi, la care făcea apel Kant, se bazează pe calitatea vitală a unui curaj ce nu cunoaște disperarea modernă cauzată de „împrejurări" Chiar dacă Immanuel Kant ne-a interzis să ne gîndim la „ţeluri obiective" în natură, filosofarea lui nu se orientează, ce-i drept, după o raţiune supraordonată a lumii, ci după convingerea că putem noi înșine să aducem un aport de raţiune în configuraţia lumii. În taină, și Luminismul clasic mizează pe faptul că „natura lucrurilor" a venit în mare parte în întîmpinarea eforturilor raţiunii subiective, de parcă s-ar fi pregătit deja să se supună obiectivelor noastre. Legînd strîns utilizarea raţiunii de încrederea plină de curaj, Kant ne dezvăluie că, deși vrea ca raţiunea să fie limitată în mod critic-discret la realizările subiectivităţii, el se bazează în relaţiile extracritice cu lumea pe o atitudine „binevoitoare" tacită a naturii faţă de raţiune. Tocmai curajul este cel care face ca gîndirea luminată să se orienteze spre o dirijare raţională a mersului lumii. Kant atrage atenţia asupra „non-acţiunii" în care și acţiunea Luminismului trebuie să se știe integrată structural. Acolo unde Luminismul așteaptă o *reușită*, el este structurat pe principiul curajos-spontan de „a-și-imagina-și-a-lăsa-să-se-întîmple", care se bazează pe faptul că nici cunoașterea, nici acţiunea noastră nu trec în grabă, oarbe și subiective, pe lîngă toate tendinţele realităţii, ci pleacă în mod creativ și concret de la străduinţele și forţele lumii, pentru a le „fructifica" în sensul unor ţeluri raţionale.

Avînd în vedere catastrofele mondiale trecute și cele care ne ameninţă în prezent, sentimentul de viaţă de astăzi, frustrat în urma evenimentelor istorice, nu prea mai poate să creadă cu adevărat în

așa ceva. Astfel încît se arată de multe ori foarte nemulțumit de faptul de „a recurge la propria rațiune" Deoarece și-au pierdut în mare măsură curajul bazat pe rațiune, moștenitorii Luminismului se îndreaptă astăzi – nervoși, sceptici și în mod forțat lipsiți de iluzii – spre cinismul global; aluziile la idealurile unei culturi umane par să fie suportabile doar în forma batjocurii și a retractării. Cinismul ca o *conștiință luminată falsă* a devenit o înțelepciune înrăit de duplicitară care s-a dezis de curaj, consideră a priori orice pozitivitate drept șarlatanie și nu urmărește decît să o scoată cumva la capăt. Cine rîde la urmă, rîde ca în șocul pleural. Conștiința cinică totalizează „experiențele nefaste" din toate timpurile și nu mai admite decît uniformitatea deprimantă a faptelor dure. Cinismul modern este ghemul în care se întrepătrund toate „sinuozitățile unei teorii imorale a înțelepciunii" (Kant, *Zum ewigen Frieden*). În atitudinea neocinică se desăvîrșesc procese universale de studiere a amărăciunii, care au întipărit în conștiințele noastre bolnave de atîtea experiențe urmele răcelii relațiilor de schimb, a războaielor mondiale și autodezmințirea idealurilor. Hopa, sîntem în viață; hopa, ne vindem; hopa, ne înarmăm – cine moare mai repede economisește contribuțiile la fondul de pensii. În felul acesta, cinismul garantează reproducerea lărgită a trecutului la nivelul de ultimă oră a tot ce poate fi mai rău. Iată de ce profețiile despre un sfîrșit autoprovocat al lumii se bucură de o conjunctură atît de favorabilă – „ai curajul să te folosești de propria ta bombă". Ca într-o stare febrilă, realismul dezlănțuit cu cinism ne spune adevărul cu avertismentele sale. Subiectivismele panicate străbat mass-media cuprinse de spaime macabre și vorbesc despre sfîrșit: „Luați seama, luați seama, stranii vremuri trăim/ Și stranii sînt și copiii lor – adică noi". Nu am devenit așa cum ne-a conceput Descartes – *res cogitans* în rachete teleghidate? Lucrul-în-sine desprins și plasat în mijlocul celor de o seamă cu el? Sîntem eul de metal, eul-bloc, eul din plutoniu, eul din neutroni; sîntem cetățenii buncărelor, subiecții artileriei, rentierii rachetelor, acționarii tunurilor, stafiile siguranței, pensionarii tancurilor, călărețiii apocaliptici ai constrîngerilor materiale și pacifiștii-fantomă care luptă pentru cauza cea bună în stilul liber al eticii nucleare. Doar cea mai mare impertinență găsește cuvinte potrivite pentru realitate. Doar neglijența anarhică găsește expresia potrivită pentru normalitatea contemporană. Ca în zilele lui Diogene, reprezentanții sistemului și-au pierdut conștiința de sine în avantajul celor aparent smintiți. Ei nu mai au de ales decît între falsa experiență proprie din sinuciderea colectivă și sinuciderea falsei subiectivități din adevărata experiență proprie.

Sapere aude! rămîne lozinca unui Luminism care, fie și în lumina crepusculară a celor mai moderne pericole, rezistă încercării de a fi intimidat prin elementul catastrofal. Doar din curajul lui se poate încă dezvolta un viitor care să reprezinte mai mult decît o

reproducere lărgită a celui mai nefast trecut. Un asemenea curaj își trage seva din fluxurile devenite deja cam anemice ale amintirii unei posibilități spontane a vieții de-a-fi-în-ordine pe care nu o făurește cineva în mod special. Atunci cînd vechile teorii încercau să vorbească despre „rațiunea obiectivă", ele voiau să amintească – cu intenții terapeutice – că în lumea întru totul „înstrăinată" de la începutul erei foarte culturale, lucrurile s-ar putea porni iarăși și ar putea intra chiar în normal dacă ne demobilizăm ca subiecți și trecem de la activismele distructive, camuflate în mantia seriozității, la starea de acceptare a non-acțiunii.

Dar ne mai putem permite să spunem ceva în ziua de astăzi? Să se fi consolidat în taină alianța raționalității noastre cu „realismul" și cinismul în asemenea măsură încît să nu mai vrea să știe nimic despre o altă rațiune decît cea activistă? Cu această întrebare, analiza noastră – ca studiu critic – ajunge la sfîrșit. Ce ar mai fi de adăugat? Au intrat în joc experiențe pe care le putem indica doar vag și fără să ne putem sprijini pe dovezi; iar dacă nu putem aduce argumente, ar fi mai bine să vorbim despre ele cu altă ocazie, mai potrivită. Este vorba despre experiențe pentru care nu pot găsi un alt cuvînt decît acela ușor exagerat de „viață reușită" În momentele noastre optime, cînd, de prea multe succese, chiar și cea mai energică acțiune se transformă în non-acțiune și ne simțim luați pe sus de ritmica a tot ce este viu, curajul se poate manifesta dintr-o dată fie ca o claritate euforică, fie ca o seriozitate minunat de contemplativă. Curajul acesta trezește în noi prezentul. În prezent, luciditatea se înalță deodată pe culmile existenței. Fiecare clipă pătrunde, rece și luminoasă, în spațiul tău – și nu te deosebești de luminozitatea, de răceala, de bucuria sa. Experiențele nefaste se dau înapoi în fața noilor împrejurări. Nici o istorie nu te îmbătrînește. Manifestările lipsite de iubire de ieri nu obligă la nimic. În lumina unei asemenea prezențe de spirit, puterea repetițiilor este înfrîntă. Fiecare secundă conștientă anihilează trecutul lipsit de speranță și devine prima clipă a unei Alte Istorii.

Documentare bibliografică și mulțumiri

Deoarece unei lucrări despre problema cinismului îi datorez mai mult decît ar putea indica o simplă notă de subsol, aș vrea să atrag atenția în special asupra celui mai bun studiu din domeniul istoriei ideilor în care se face referire la această temă: Heinrich Niehues-Pröbsting, *Der Kynismus des Diogenes und der Begriff des Zynismus*, München, 1979; acesta oferă, în plus, și indicații bibliografice foarte utile. De altfel, principiile tezelor care pot duce la o nouă interpretare a lui Nietzsche – teze conturate în anumite pasaje ale cărții de față – pot fi verificate cu ajutorul unei lucrări a aceluiași autor, *„Der «Kurze Weg»: Nietzsches «Cynismus»*, în *Archiv für Begriffsgeschichte*, vol. XXIV, caiet 1, Bonn, 1980, pp. 103 *sqq*.

Profesorului Jochen Schulte-Sasse (Minneapolis) îi mulțumesc pentru impulsurile care m-au ajutat să înțeleg structurile ideologiilor neoconservatoare din Statele Unite – impulsuri preluate indirect în construcția mea despre noțiunea de cinism și în figura de gîndire a negării de sine. Profesorul Karl-August Wirth (München) a avut amabilitatea să mă ajute la selectarea cîtorva ilustrații.

În ultimă instanță, aș dori să le mulțumesc prietenilor mei, prezenți cu toții în și printre rîndurile acestei cărți, cu încurajările și obiecțiile lor, cu sprijinul și critica lor.

Cuprins

II. Secţiunea fenomenologică

A. Cinismele cardinale ... 7
1. Cinismul militar ... 10
2. Cinismul de stat şi cinismul puterii conducătoare 22
3. Cinismul sexual ... 46
4. Cinismul medical ... 62
5. Cinismul religios ... 73
6. Cinismul cunoaşterii ... 85
B. Cinismele secundare ... 98
1. Minima amoralia – confesiune, glumă, crimă ... 98
2. Şcoala indiferenţei – cinismul informaţiei, presa 104
3. Cinismul de schimb – sau tăria vieţii ... 113

III. Secţiunea logică

A. Empiria neagră – Luminile ca organizare
a cunoaşterii polemice ... 129
1. Ştiinţa războiului şi spionajul 132
2. Poliţia şi optica luptei de clasă 138
3. Sexualitatea : Duşmanul se află înlăuntru – jos ... 142
4. Medicina şi suspiciunea corporală ... 145
5. Nimicul şi metafizica purei autoconservări ... 149
6. Spionarea naturii, logica artileriei,
metalurgia politică ... 153
B. Polemica transcendentală ... 161
Meditaţii heraclitiene ... 161
1. O polemică împotriva sinelui impersonal
sau a-l gîndi pe diavol ... 165
2. Metapolemica. Pentru o întemeiere a dialecticilor
europene în polemică şi ritmică ... 173

IV. Secţiunea istorică

Simptomul Weimar. Modele ale conştiinţei
în modernitatea germană ... 191
1. Cristalizarea weimareză. Tranziţia unei epoci
de la memorie la istorie ... 194

2. Ştiinţa dadaistă a haosului. Cinismele semantice 198
Excursul 1 Amurgul blufului ... 209
Excursul 2 Ciinii de gheaţă. Despre psihanaliza cinicului ... 212
3. Simulacrul de republică. Cinisme politice I : Lupta continuă ... 217
4. Frontul şi neantul. Cinisme politice II : Dialectica popular-naţionalistă şi dezagregarea frontului .. 221
5. Morţii fără testament. Cinisme politice III : Îngrijirea mormintelor de război într-un spaţiu interior gol ... 225
6. Conspiratori şi simulanţi. Cinisme politice IV Convingeri că mijloc de dezinhibare ... 230
Excursul 3 : Tiranul sîngeros rezonabil. O elegie social-democrată ... 235
7. Depersonalizare şi înstrăinare. Cinisme funcţionaliste I ... 239
8. Proteze – despre spiritul tehnicii. Cinisme funcţionaliste II ... 247
Excursul 4 Al IV-lea Reich – înaintea celui de-al III-lea ... 258
Excursul 5 : Protetică totală şi suprarealism tehnic ... 261
9. Algodicee politică. Cosmologii cinice şi logica durerii ... 263
10. În căutarea unui Napoleon din interior. Cinisme politice V Antrenament pentru a deveni oameni de acţiune ... 272
11. „Ora de luciditate" Confesiuni mari dintr-o conştiinţă scindată 279
12. Despre republica germană a escrocilor. Despre istoria amăgirii ... 285
Excursul 6 : Couéism politic. Modernizarea minciunii ... 291
Excursul 7 Analiza spectrală a prostiei ... 295
Excursul 8 : Actori şi caractere ... 298
13. Hopa, chiar trăim ? Cinisme neo-obiectiviste şi poveşti despre viaţa grea ... 301
Excursul 9 : Cinismul media şi exerciţiul liberei alegeri ... 312
Excursul 10 Oameni la hotel ... 315
14. Amurgul postcoital. Cinism sexual şi istorioare despre iubirea dificilă ... 317
15. Decizii duplicitare în Republica de la Weimar sau obiectivismul drumului spre moarte ... 321
Epilog ... 331
Şocul pleural. Despre arhetipul rîsului în Republica de la Weimar ... 331
Încheiere ... 337
Documentare bibliografică şi mulţumiri ... 353

PLURAL M

au apărut :

1. Émile Durkheim – *Formele elementare ale vieţii religioase*
2. Arnold Van Gennep – *Riturile de trecere*
3. Carlo Ginzburg – *Istorie nocturnă*
4. Michel de Certeau – *Fabula mistică*
5. G.W. Leibniz – *Eseuri de teodicee*
6. J. Martín Velasco – *Introducere în fenomenologia religiei*
7. * * * – *Marele Inchizitor. Dostoievski – lecturi teologice*
8. Raymond Trousson – *Istoria gîndirii libere*
9. Marc Bloch – *Regii taumaturgi*
10. Filostrat – *Viaţa lui Apollonios din Tyana*
11. Diogenes Laertios – *Despre vieţile şi doctrinele filosofilor*
12. Ştefan Afloroaei – *Cum este posibilă filosofia în estul Europei*
13. Gail Kligman – *Nunta mortului*
14, 15. Jean Delumeau – *Păcatul şi frica*
16. Mihail Psellos – *Cronografia. Un veac de istorie bizantină. 976-1077*
17. Cicero – *Despre divinaţie*
18, 19. Elena Niculiţă-Voronca – *Datinele şi credinţele poporului romîn adunate şi aşezate în ordine mitologică*
20. * * * – *Carmina Burana. Antologie de poezie latină medievală*
21. Paul Zumthor – *Babel sau nedesăvîrşirea*
22. Porfir – *Viaţa lui Pitagora. Viaţa lui Plotin*
23. E.R. Dodds – *Grecii şi iraţionalul*
24. Jean Delumeau – *Mărturisirea şi iertarea. Dificultăţile confesiunii. Secolele XIII-XVIII*
25. Thomas de Aquino – *Despre fiind şi esenţă*
26. I.-Aurel Candrea – *Folclorul medical romîn comparat. Privire generală. Medicina magică*
27. Vladimir Petercă – *Regele Solomon în Biblia ebraică şi în cea greacească. Contribuţie la studiul conceptului de midraş*
28. Emmanuel Lévinas – *Totalitate şi Infinit*
29. * * * – *Evanghelii apocrife* (ediţia a II-a)
30. Jacques Le Goff – *Omul medieval*
31. Jacques Derrida – *Spectrele lui Marx. Starea datoriei, travaliul doliului şi noua Internaţională*
32. Gabriel Andreescu, Gusztáv Molnár (ed.) – *Problema transilvană*
33. Seneca – *Naturales quaestiones. Ştiinţele naturii în primul veac*
34. Cristian Bădiliţă – *Platonopolis sau Împăcarea cu filosofia*
35. Hans-Georg Gadamer – *Elogiul teoriei. Moştenirea Europei*
36. Pavel Florenski – *Stîlpul şi Temelia Adevărului. Încercare de teodicee ortodoxă în douăsprezece scrisori*

37. Eugenio Garin – *Omul Renaşterii*
38. Julien Ries – *Sacrul în istoria religioasă a omenirii*
39. Virgil Nemoianu – *Jocurile divinităţii. Gîndire, libertate şi religie la sfîrşit de mileniu*
40. Robert Darnton – *Marele masacru al pisicii şi alte episoade din istoria culturală a Franţei*
41. * * * – *Antihristul*
42. Lie Zi – *Calea vidului desăvîrşit*
43. Cicero – *Despre destin*
44. Michel Vovelle – *Omul Luminilor*
45. Françoise Bonardel – *Filosofia alchimiei. Marea Operă şi modernitatea*
46. Tatiana Slama-Cazacu – *Stratageme comunicaţionale şi manipularea*
47. * * * – *Trei apocrife ale Vechiului Testament*
48. Jacques Le Goff – *Sfîntul Francisc din Assisi*
49. A.R. Radcliffe-Brown – *Structură şi funcţie în societatea primitivă*
50. François Furet – *Omul romantic*
51. Hans-Georg Gadamer – *Actualitatea frumosului*
52. Plinius – *Naturalis historia. Enciclopedia cunoştinţelor din Antichitate* (vol. I)
53. Arnold Van Gennep – *Totemismul. Starea actuală a problemei totemice*
54. Rosario Villari – *Omul baroc*
55. John R. Searle – *Realitatea ca proiect social*
56. Peter Sloterdijk – *Critica raţiunii cinice* (vol. I)
57. Isabelle Stengers – *Inventarea ştiinţelor moderne*
58. Guglielmo Cavallo – *Omul bizantin*
59. Nicolae Corneanu – *Patristica mirabilia. Pagini din literatura primelor veacuri creştine*
60. Pierre Teilhard de Chardin – *Scrisori inedite*
61. Andrea Giardina – *Omul roman*
62. Sergio Donadoni – *Omul egiptean*
63. Anne Cheng – *Istoria gîndirii chineze*
64. Artemidor Daldianul – *Carte de tălmăcire a viselor*
65. Dolores Toma – *Despre grădini şi modurile lor de folosire*
66. Silviu Rogobete – *O ontologie a iubirii. Subiect şi Realitate Personală supremă în gîndirea teologică a părintelui Dumitru Stăniloae*
67. Plinius – *Naturalis historia. Enciclopedia cunoştinţelor din Antichitate* (vol. II)
68. Jean-Pierre Vernant – *Omul grec*
69. Matei Călinescu – *Despre Ioan P. Culianu şi Mircea Eliade. Amintiri, lecturi, reflecţii*
70. H.-R. Patapievici – *Cerul văzut prin lentilă*

71. Norbert Elias – *Procesul civilizării. Cercetări sociogenetice şi psihogenetice* (vol. I – *Transformări ale conduitei în straturile laice superioare ale lumii occidentale*)
72. Norbert Elias – *Procesul civilizării. Cercetări sociogenetice şi psihogenetice* (vol. II – *Transformări ale societăţii. Schiţa unei teorii a civilizării*)
73. Ute Frevert, Heinz-Gerhard Haupt – *Omul secolului XX*
74. Augustin – *Prima cateheză. Iniţiere în viaţa creştină*
75. Plinius – *Naturalis historia. Enciclopedia cunoştinţelor din Antichitate* (vol. III)
76. Ute Frevert, Heinz-Gerhard Haupt – *Omul secolului XIX*
77. George Dumézil – *Căsătorii indo-europene şi Cincisprezece chestiuni romane*
78. Cristian Bădiliţă – *Manual de anticristologie. Studii, dosar biblic, traduceri şi comentarii*
79. Grete Tartler – *Înţelepciunea arabă (secolele V-XIV)*
80. * * * – *Originile creştinismului*
81. * * * – *Evanghelii apocrife* (ediţia a III-a)
82. Paul Ricœur, André Lacocque – *Cum să înţelegem Biblia*
83. Plinius – *Naturalis historia. Enciclopedia cunoştinţelor din Antichitate* (vol. IV)
84. Dominique Camus – *Puteri şi practici vrăjitoreşti. Anchetă asupra practicilor actuale de vrăjitorie*
85. Meister Eckhart – *Cetăţuia din suflet. Predici germane*
86. Peter Sloterdijk – *Critica raţiunii cinice* (vol. II)

în pregătire:

Moshe Idel – *Kabala şi hermeneutica*
Augustin – *Despre iubirea absolută. Comentariul la Epistola I a lui Ioan*

www.polirom.ro

Redactor: Cezar Petrilă
Coperta: Ionuţ Broştianu
Tehnoredactor: Ioana Marini

Bun de tipar: februarie 2003. Apărut: 2003
Editura Polirom, B-dul Copou nr. 4 • P.O. Box 266, 6600, Iaşi
Tel. & Fax: (0232) 21.41.00; (0232) 21.41.11;
(0232) 21.74.40 (difuzare); E-mail: office@polirom.ro
B-dul I.C. Brătianu nr. 6, et. 7, ap. 33 • O.P. 37, P.O. Box 1-728,
70700, Bucureşti; Tel.: (021) 313.89.78, E-mail: polirom@dnt.ro

Tiparul executat la S.C. LUMINA TIPO s.r.l.
str. Luigi Galvani nr. 20 bis, sect. 2, Bucureşti
Tel./Fax: 211.32.60, 212.29.27, E-mail: lumina-lex@fx.ro

POLIROM

„Cinismul modern este ghemul în care se întrepătrund toate «sinuozităţile unei teorii imorale a înţelepciunii». (...) Sîntem eul de metal, eul-bloc, eul din plutoniu, eul din neutroni; sîntem cetăţenii buncărelor, subiecţii artileriei, rentierii rachetelor, acţionarii tunurilor, stafiile siguranţei, pensionarii tancurilor, călăreţii apocaliptici ai constrîngerilor materiale şi pacifiştii-fantomă care luptă pentru cauza cea bună în stilul liber al eticii nucleare. Doar cea mai mare impertinenţă găseşte cuvinte potrivite pentru realitate. Doar neglijenţa anarbică găseşte expresia potrivită pentru normalitatea contemporană. Ca în zilele lui Diogene, reprezentanţii sistemului şi-au pierdut conştiinţa de sine în avantajul celor aparent smintiţi. Ei nu mai au de ales decît între falsa experienţă proprie din sinuciderea colectivă şi sinuciderea falsei subiectivităţi din adevărata experienţă proprie."

(Peter Sloterdijk)

- Cinismul de stat şi cinismul puterii conducătoare
- Cinismul cunoaşterii
- Minima amoralia – confesiune, glumă, crimă
- Şcoala indiferenţei – cinismul informaţiei, presa
- Cinismul de schimb sau tăria vieţii
- Empiria neagră
- Polemica transcendentală
- Simptomul Weimar.
  Modele ale conştiinţei în modernitatea germană

CEU

ISBN 973-683-585-5 (vol. I+II)
ISBN 973-681-067-4

EDITURA POLIROM
www.polirom.ro

Coperta: Otto Dix, *Invalizi de război jucînd cărţi*, 1920